

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى الأستاذ الفاضل

الدكتور محمد الرشيد

أهدى هذا المجلد

العلمية المتواضعة تدعى

صداقة رفاق أعتد

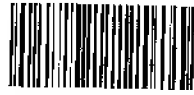
بها

وليد قصاب

١٩٩٦ هـ - ١٤١٧ م

١٩٧٧/٥٠

بمكة المكرمة



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٠١١٨

جامعة القاهرة

كلية الآداب

قسم اللغة العربية

أثر المعتزلة في النزوات النقدية والبراهنية

حتى نهاية القرن السادس الهجري

رسالة مقدمة من الطالب

وليد رشيد قصاب

للحصول على درجة الدكتوراه



بإشراف

الأستاذ الدكتور محمد رشيد قصاب

رئيس قسم اللغة العربية

١٩٧٥ - ١٩٧٦

١١٧

Handwritten signature and date ١٤١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تناولت هذه الرسالة بالبحث والدراسة آثار الممتزلة في مبداني النقد والبلاغة، وهم طائفة من الناس كانوا من أنشط من عالي هذه القضايا والامور منذ وقت مبكر جدا، وارتبطت بهم خلال فترة التاريخ الادبي الطويل، فقد نشأت البلاغة في احضان بيئة متكلمين - وخاصة الممتزلة - وازدهرت وشرعت في هذه البيئة ايضا، ثم مضت تتضج وتتكامل على ايدي علمائها هذه الطائفة النشطة من مفكرى العربية - تمهيدا في اول امرها الممتزلة الاول من امثال عمرو بن عبيد وشمر بن المغيرة وأبي عثمان الجاحظ، وتمهيدا في فترة التطور والارتقاء الزماني والقاضي عهد الجهار ومطلبها، ورفدتها حتى ازدهرت وبلغت شأوا بعيدا من التضج والنمو جهود الزمخشري المعظي وقد كان أثر الممتزلة في مبداني النقد والبلاغة عظيما جدا، فهم طائفة من الناس يزودون بكثير من الاسلحة التي تجعلهم اهلا لمعالجة هذه القضايا والمسائل - جمدا والوانا متعددة من الثقافات والمارف، العربي منها والاجنبى، فكانوا يملكون بذلك هذه الطائفة المتحدرة الواعية من النقاد العرب الذين لم يكفوا بالثقافة العربية الخالصة ولكنهم اضافوا اليها ضروبا كثيرة من الثقافات الاجنبية، فاطلعوا على آراء الامم الاخرى وطالبوا من القوال وتلوات في مسائل البلاغة وقضايا البيان وطرائق القول، واستطاعوا ان يستفيدوا من ذلك كله في توسيع نظرهم الى الامور وضج وهمهم وظهرتهم في معالجة هذه المسائل، كما ادخلوا بحرف هذه النظرات الاجنبية الى البيان العربي، وطبعوه بها في بعض الاحيان فتشون على ايديهم لونا جديدا ولكنه لم يفقد اصالته العربية، ولم تزهق روحه او يخرج من جلده الاصلى، بل ظل هذا البيان العربي على ايديهم ناصبا اصيلا بل هو قد ازداد عمقا وخصبا وثراء في كثير من الاحيان، كما كانت عقل هذه الطائفة المنظمة التي صقلتها الفلسفة والمنطق اللذان اكوا على درسيها، وتعمقوا في مباحثها صهيابة للخوض في مسائل البلاغة والبيان وتنظيم القول فيها تنظيم دقيقا. وقد كانت طيبتها المهمة التي اضطلع بها الممتزلة في الدفاع عن الاسلام وما ظراهم اعداءه من اصحاب الطلل والمعاكذ الاخرى تدفعهم دفعا الى العناية بمسائل البلاغة والبيان، واحتقان

البحث فيها ، فقد كانت البلاغة وسيلة من وسائل الاقناع ، وسلاحا مهما
في المناظرة والجدل .

وقد ترك المعتزلة تراثا ضخما جدا ، ولكن لم يهتم لدينا من هذا
التراث الا اهل القليل . أنت عوادى الزمن على الكثير الكثير منه ، ولم تكن
تدع منه الا ضباة لا تضمن ولا تخشى ، ولكنها المدد الوحيدة التى بين
يدى الدارس فى محاولة لتكوين صورة لاعمال المعتزلة ودراساتهم فى هذا
الميدان . والمعتزلة مدرسة عقيدية كلامية اكثر منها مدرسة أدبية تشمل
اتحافا مميّنة فى النقد والبلاغة . ومن اجل ذلك كانت آثارهم التى تظهر
فيها سمات شهابهم وخصائصهم فى البحث من الآثار التى تتناول كسائل
المقيدة الدينية وتتصل بأمور الكلام والفضائل التى دار الخلاف حولها
بين طوائف المسلمين ، واما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمستزلف
شعب بحث متميز من غيرهم يجعلهم علما فى ميدان النقد والبلاغة أو أصحاب
مدرسة أدبية خاصة ذات سمات ومعالم متميزة .

وثانى أهمية هذا البحث أنه دراسة مستقلة لجهود طائفة عظمى
ذات نشاط خصب غنى من نقاد العرب ولاغيهم ، وهى دراسة تحاول أن
تتعرف على جهود هذه الطائفة من النقاد وتطلوها وتقومها وتستخلص
خصائصها وسماتها فى البحث . وهى خصائص وسمات آثرت فى تاريخ
الفكر العربى ضجة كبيرة ، وأحدثت ردودا عنيفة ، فاستقطبت حولها
عددا كبيرا من الانصار والخصوم ، ومن حاولوا ان يتوسطوا بين الفريقين
وأخذوا من هؤلاء هناك . كان لمدرسة الاعتزال حسنة كبريات وأبواب
بعضها وجهود مشكورة ، وكان لها الى جانب ذلك كله طفرات خالفتها
فيها السوء ، وخرجوا على المالكوف وشطحات خطيرة كان يسوقهم اليها
الظلم والتمصب للمذهب الذى اعتنقوه والنزاع فى تقديره والاعتداد به . وقد
حاولنا عرضا للمعتزلة وعلماهم بعيدا عن روح التعمص والاعجاب او روح الكراهية
والنفور التى تبعد البحث العلمى عن جادة الموضوعية والحق .

وتناولنا بالدراسة جهود المعتزلة منذ نشوئهم فى القرن الثانى الهجرى
على يدى واصل بن عطاء وهو من عبيد وحتى نهاية القرن السادس الهجرى ،
وقد حددنا هذه الفترة الزمنية لندخل فى الدراسة جهود الرضوى المثلث

التي تشمل ذروة نضج الآراء الاعتزالية وإكمالها ، سواء في ذلك آراؤهم الكلامية أو آراؤهم البلاغية والنقدية ، فقد استوعب الزمخشري في كتابه الكشاف جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختمرت في ذهنه هذه الفرائد جميعها ، بعد أن صفاها عقل أديبائهم وفكرهم ازمانا طويلا وأما فيما بعد الزمخشري فقد أخذت البلاغة العربية تتجه إلى التعميل والجمود ، وتسطير عليها روح الفلسفة والمنطق فتزهد الكثير من مبعثها وروبقها .

وقد اتبعنا في الدراسة منهجا تاريخيا فنيا ، فقسنا الرسالة السبسي تمهيد وهايين كبيرين . فأما التمهيد فقد تعرضنا فيه لنشأة المعتزلة وما أحاطت بهذه النشأة من ظروف وملازمات ، وعرضنا لأصول مذاهبهم وبادئ عقيدتهم ولاهز الخلافات بينهم وبين خصومهم من أهل السنة حتى نستطيع أن نتصور الجديد الذي جاء به المعتزلة فأحدث ما أحدث من ضجة كبرى . وقد حاولنا التوفيق في هذا التمهيد عندما يساهم في توضيح الصورة العامة لجهود المعتزلة في ميدان النقد والبلاغة ، ولقى الضوء عليها حتى لا يبدو التمهيد متسلخا عن الجوال العام . وجعلنا الباب الأول دراسة تاريخية لجهود المعتزلة ، واستعرضنا فيه هذه الجهود حسب التقسيم الزمني ، فكان الباب في ثلاثة فصول . أولها يمثل نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة في القرنين الثاني والثالث ، وقسمناه إلى قسمين : القسم الأول درسنا فيه جهود المعتزلة الأولى الذين استطعنا أن نعثر على مادة لهم وهم عمرو بن عبيد وشر بن المعتمر والنظام والناسي . الأكبر . والقسم الثاني كان دراسة مستقلة لجهود الجاحظ لما تطلبه من أهمية وخطر في تاريخ البلاغة العربية وأما الفصل الثاني فيمثل تطور البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة ، وهو أيضا في قسمين : القسم الأول خصصناه لجهودهم في القرن الرابع وعرضنا فيه للرواني والمزنا نسي والصاحب بن عباد . والقسم الثاني خصصناه لجهودهم في القرن الخامس ، ودرسنا فيه القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى . وأما الفصل الثالث فيصير ازدهار البحث على أيدي المعتزلة مثلا في جهود الزمخشري في القسمين السادس . وقد حاولنا في الباب الأول من الرسالة الاكتفاء بالمرور التاريخي لتراث هذه المدرسة مبتعدين ما أمكن عن روح التحليل والتقييم . وأما الباب الثاني فكان دراسة فنية لتلك الجهود التي عرضناها في الباب الأول والتحليل النقدي الكبرى التي عرف بها المعتزلة وأطالوا الوقوف عندها . وجاء هذا

الباب في اربعة فصول ، كان اولها لدراسة قنية اعجاز القرآن التي تمسك
أبرز القضايا التي انصبحت فيها جهود المعترلة ، وحقوقنا في هذا الفصل
على الامارات المختلفة التي ملأت البيئة الاعترالية في مجال الدراسات
القرآنية . ودرسنا في الفصل الثاني قنية المجاز ، وفي الثالث دروسنا
قنية اللفظ والمعنى ، واما الفصل الرابع فخصصناه لدراسة نهج المعترلة
وتقيم جهودهم وبيان أثرهم في التراث العربي للنقد والبلاغة وما أغفله
الى هذا التراث من جهود جديدة وآراء عريضة أثرته ووضعت فيه لبنات
أعطت بنيانه وأقامت أساسه ، ثم لخصنا في الخاتمة ما انتهىنا اليه من نتائج
وآراء .

وقد كانت هدفنا الى العناية بجهود المعترلة ما كان لهذه الطائفة
من دورهم في البلاغة العربية ، وما خلفت من تراث مستكشف هذه الدراسة
المستقلة . وهو تراث كان من الاعترية والخضرة بحيث يستحق ان يفرد بالدراسة
في بحث مستقل يكشف عنه ويوضح اثر هذه الطائفة النشطة من نقاد العربي .
وقد كانت عدتنا الاولى في هذا البحث بتأليف الحال مؤلفات المعترلة
ومصنفاتهم . وهي - على حالها الذي وصلت عليه - قليلة قليلة بالقاس الى
ما وضعه في هذا الميدان ، فقد كان مؤلفات الباحث والروائي والمرياني
والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى والرمضاني هي المصادر الاساسية
الكبرى التي استقينا منها عادة هذا البحث ، الى جانب كتب النقد والبلاغة
الاخرى ، ومصادر الادب العربي ، وكتب علم الكلام والعقائد التي كتبت
عن المعترلة ، أو المتآراءهم ومعتقداتهم ، ولكننا كنا نطاول دائما أن نرسم
الصورة من خلال كتابات المعترلة أنفسهم ، وكانت بقية المصادر عصبها
مساعدة في تكملة اجزاء الصورة وتحديد معالمها . واما على نطاق المراجع
الحديثة فليس بين ايدينا بحث مستقل في الحديث عن جهود المعترلة وآثارهم
في البلاغة العربية ، ولكن كانت بين ايدينا دراسات لأراء عدد من روادهم
وتعترض على الدارسين المحدثين لعدد من خصائص المعترلة وآدومهم فسي
النقد والبلاغة وقد استفدنا كثيرا من دراسة الدكتور شوقي خيف القيسية
في كتابه (البلاغة : تطور وتاريخ) وما كتبه عن القاضي عبد الجبار

والزمخشري بصورة خاصة ، كما انتقمنا ببحث الدكتور مصطفى الصاوي
الجهني عن منهج الزمخشري في تفسير القرآن • وما كتبه الدكتور
احسان عباس في كتابه تاريخ النقد عند العرب ، وقد استفدت ايضا
من دراسة الدكتور ابراهيم سلامة في كتابه بلاغة ارسطو بين العرب
واليونان (وخاصة فيما يتعلق بثقافة المعتزلة ، وتأثير البلاغة العربية
بلاغة اليونان • ز

بعد : فلمت ادعى لهذا البحث الكمال أو التمام ، ولكنه
خطوة جديدة في طريق الدراسات البلاغية والنقدية في تراثنا العربي
العريق ، وهو ميدان طيزال في حاجة الى الكثير من الدراسات الجادة
الرصينة • ولكني ارجو أن هذه الدراسة استطاعت أن تقدم صورة الا تكن
كاملة ففيها الكثير من الوضوح والموضوعية لجهود المعتزلة وتراثهم وآثارهم
وخاصتهم في ميداني النقد والبلاغة • فان كنت قد اصبحت فيما كتبت
شيئا من خير وتوفيق فهما منة الله وتيسيره اليهما ، وما يكن من زلل
أو سقطات فالله وحده نسأل العصمة والرشاد •

وفي ختام هذه المقدمة لا يسعني الا أن ارفع عبق شكري وتقديري
لاستاذي الجليل الذي رافقني في رحلتين طهلتين : هما رحلة
الماجستير ، وهذه الرحلة الثانية الى الدكتوراه • وكان معي في الطوق
الشاق الطول راعيا ابها لا يرضن بعلم اوجه •

تقديري المحقق لأستاذي الدكتور يوسف خليف •
والحمد لله •

تمهيد في نشأة الممثلة ومقاعد

- ١ -

الاسلام دين فطري بسيط أتى ليخاطب في الانسان عاطفته وميله الطبيعي الذاتي الى الايمان بوجود قوة عظيمة خلقت الكون ودير أمره . هذه القوة المسيطرة هي الله . ويكاد الناس يجمعون على الايمان بهذه القوة العظيمة مهما اختلفت عدهم أساطيرها ، أو تباينت صفاتها . وقد جاء الاسلام ليخاطب هذه الفطرة ، وحيثها ، ويقوم ما أحورها من فساد ، وأوصاها من خطأ على مر الدهور ومقاب الاجيال ، ولم يجئ بنظريات علمية معقدة ، أو بأراء فلسفية شائكة تيمث في النفوس شيئا ، وتشير قالا وتنبها ، وتكون موطن أخذ ورد لا يتهيبان ، ولو فعل الاسلام ذلك ما آمن من الناس الا القليل ، لان المسلم والمنطقي حفظ الخاصة من الناس ، والمناطقة والفطرة خط مشترك واسم عام لدى الجميع .

على أنه قد وردت في القرآن الكريم - وهو مادة هذه المقيدة - آيات كانت حشاشا خلاف وجدال . ففيه آيات تدل على الجبر واللازم ، وأخر تدل على الكسب والاختيار ، وفيه آيات تنزه الله عن مشابهة المخلوقات ، وآيات تنسب اليه صفات عادية كالكيد والمعينة ، وتنسب اليه صفات كالقلام والعجى ، والذهاب والاقرب ، وآيات تنفي رؤية الله أو الاطاحة بكنهه ، وآيات تثبت أن هذه الرؤية واقعة محقة يوم القيامة ، وغير ذلك من أسرار . وقد سميت أمثال هذه الآيات بـ (الآيات المتشابهات) وهذه الآيات وما تتناولها من أسرار المعقدة وشئون الدين كانت محور جميع تلك الخلافات التي نشأت بين المسلمين ، وأدت الى ظهور الفرق الاسلامية المختلفة .

فاما الصحابة والمسلمون الأول فقد آمنوا بهذه الآيات ، وصدقوا ما جاء فيها دون بحث طهيل أو وجدال كثير . التزموا ما أتى به القرآن على الوجه الذي أتى عليه ، ولم يمارضوا كتاب الله بمعضه يهضر ، ولم يهذهجوا في التماس الأدلة على وجود الله ، وعلى اثبات وحدانيته وقدرته وسائر صفاته بأكثر مما جاء في القرآن الكريم . وصورة عامة فيها الآيات المتشابهات فيها عاما مجتلا دون أن يخوضوا في التفاصيل ، خاصة وأنسبه قد وردت عن الرسول (ص) بعض الأحاديث في النهي عن اتباع التشابه ، ومن الجسدل والمراء في مسائل المقيدة والدين عموما . كان الرسول يعلم أصحابه أن الامم قبلهم ما هلك الا بهذا الجدال الديني الذي فرق كلتهم وأضعف قوتهم . قال الامام الغزالي في التمس على علم الكلام والتكلمين : " ليت شعري ، متى نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رض الله عنهم احضار اعرابي أسلم وقوله له : الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو من الأعراض ، وما لا يخلو عن الحوادث حادث ، وأن الله تعالى عالم بعلم قادر بقدره زائد عن الذات لا هي هو ولا هي غيره ، الى غيرهم ذلك

من رسوم المتكلمين . (١)

وسار الصحابة والتابعون والسلف من بعد الرسول على هذا الطذهب ، فكانوا ينهون عن الخوض في التشابهات ، وعن الجدال في الدين " كما روى عن عروى الله عنه أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة . وكما روى عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال : الامتوا معلوم ، والايان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والمسؤول عنه بدعة " (٢) وكان أحمد بن حنبل يقول : " لا يخلق صاحب كلام أبدا . عطا السلام رتادفة " (٣) .

وقد اطمأنت قلوب أصحاب محمد الى هذه الطريقة ، فصلحت أحوالهم ، وتهدئت سموتهم ، ولكن مالبثت الفتن والخلافات السياسية في أواخر عهد عثمان وعهد علي أن دبت بينهم ، واستتبعتم هذه الخلافات السياسية خلافات في مسائل العقيدة والدين . فكان أول الأمر جدل حول الخلافة وصاحب الحق فيها ، ثم جرد ذلك الناس الى الحديث فيما ترميه الأمة من أحداث ونكبات . أهى قضاء الله وقدره ، أم هي من فعل الناس وكسبهم ؟ والتالى هل الانسان مجبر في أفعاله أو مخير ؟ وهو لا المسلمون الذين يتماثلون صرى وهم يقتتلون في صف على أوصاف مماوعة ما حكمهم ؟ وما رأى الدين لهم ؟ وما حكم من مكات منهم مرتكبا لكبيرة من الكبائر قبل أن ينوب ؟ وضعت المسائل الدينية التي أثارها الخلافات السياسية في أول الأمر تشعب وشتق بعضها بعضها ، وتشتع لكل رأى أنصار ومؤيدين وخرق وأحزاب .

ولعل من أسبق المسائل الدينية التي بدأ الخوض فيها : مسألة القضاء والقدر ، وقد انقسم الناس حولها فريقين : الجبرية ، وقالوا : ان الانسان مجبر في أفعاله ، لا يخلقها بنفسه ، ولميله من الأفعال التي تنسب اليه شي " ، قفوا الفعل عن العبد ونسبوه الى الرب ، وذلك جردوا الانسان من كل ارادة ، وجعلوه رهقة تحركها يد القضاء والقدر . وقال ان أول من دعا بهذه الدعوة الجعد بن درهم ، عنه أخذ الجهم بن صفوان . قال ابن نباتة عن الجعد : " أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بد مشق ، ثم طلب فهرج ، ثم نزل الكوفة فعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية . (٤) "

١ - فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ٢٠٢

٢ - الصدر السابق : ١٨٨

٣ - تلخيص الملوك : ٨٣

٤ - من العميون : ١٨٦

وقرارة الدين التي شعتت حرية الارادة ، وتقرر أن الانسان حر مختار مسيطر على
أفعاله ، لا تفرقه قوة خارجية على شيء لا يريد أن يفعله . صاحب هذه الحركة هم
معبد الجهني الذي كان أول من تكلم في مسألة القدر والاستطاعة ، وغلان الدمشقي
الذي أخذ يدعو إلى مذهبه في عهد عمر بن عبد العزيز ، بل أنه كان يكتب إلى عمر وأظنا ،
وقد استمر يدعوه هذه إلى أن قتل هشام بن عبد الملك .
وقد احتق المعتزلة في مسألة القضاء والقدر هذه رأى القدري ، فتادوا بحرية الارادة وسلطة
الانسان على أفعاله .

والمسألة الثانية التي كثر الخلاف حولها **مسألة مرتكب الكبيرة** . كان رأى الخوارج أن مرتكب
الكبيرة كافر يجب حرقه وقوله ، وكان رأى الحسن البصري أنه مؤمن ^{بأنه} ~~فاسق~~ ، أما المعتزلة
فقد خالفوا عن الرأيين جميعا ، وذهبوا في ذلك إلى أن مرتكب الكبيرة في منزله وسطى
بين مرتضى العون والكافر وسماه " ^{نابغا} ~~نابغا~~ " وسرى بعد أن اعتزلهم للرأيين اللذين كانا
شائعين في هذه المسألة هو أحد أسباب لقبهم الذي لصق بهم .
وهناك مسائل دينية أخرى كانت موضع مناقشة وجدال بين المسلمين كمسألة صفات السموات
العلوية ، ومسألة خلق القرآن ، وغير ذلك مما سنعرفه عند الحديث عن نشأة المعتزلة
وطائفتهم .

لم تكن الآراء التي جاء بها المعتزلة جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامي ، فقد كانت
بذور هذه الآراء متشرة عند الفرق الاسلامية الأخرى وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة
ما أصبهم من آراء واستطاعوا أن يكونوا من مجموع ذلك نظرية متكاملة عرفت بهم ونسبت اليهم .
ولأنهم أن توسع كثيرا في الحديث عن هذه المسألة لأنه ليس من شأن هذه المقدمة
السهية التوقف عند الجزئيات والتفاصيل . وكفى أن نشير إلى أمثلة من ذلك تاركين التوسع
لمن شاء ذلك من الدارسين المختصين .

فمن مبادئ المعتزلة مثلا حرية الارادة وسيطرة الانسان على أفعاله ، وقد رأيناهم يأخذون
ذلك عن فرقة القدريه ، ومن مبادئ المعتزلة القول بخلق القرآن ، وقد مر بنا أن أبين نباته
ذكر أن أول من تكلم بذلك هو الجعد بن درهم وهم فرقة الجبرية ، كما أخذ المعتزلة من
الجعد وتلميذه الجهم كثيرا من الآراء التي أصبحت لا تعرف إلا بهم ، وقد جمل ذلك
أحمد أمين بقوله : " مذهب المعتزلة وراثته من الجهم ، وأن المعتزلة قد جاسوا
بخلاصة ما قال به الجهم " ^(١) كان الجهم ينفى أن يكون لله صفات غير ذاته ، ولذلك
كان يتأول جميع آيات الصفات الواردة في القرآن . كما كان ينفى أن يكون الله مرعا يسوم
القائمة .

وأن يكون الله حكماً حقيقياً ، لأن الكلام من صفات المخلوقين فلا يوصف الله به لهذا ، وإنما يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابهاً للحوادث ومحال على الله مشابهة للحوادث ، ولما كان القرآن كلاماً وهو مضاف إلى الله سبحانه ، فلا تكون له آياته إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له لأن هذا يؤول إلى المشابهة المستحيلة عليه ، وأذن يكون القرآن مخلوقاً له ^(١) وهذه الآراء كلها ما يعتقده المعتزلة وتكون جزءاً هاماً من عقيدتهم وتظهر بينهم .

ولعل في هذا ما يفسر لنا لماذا كان اسم المعتزلة يختلط في أذهان بعض الباحثين بأسماء بعض الفرق الإسلامية الأخرى . فقد خلط أهل تسمية مثلاً بين اسم الجهمية واسم المعتزلة ^(٢) كما كان يلقب المعتزلة أحياناً بالقدسية ، وقد ظهر المعتزلة إلى الوجود في العصر الأموي ، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن . ويختلف العلماء في وقت ظهورها ، وهي أسباب إطلاق هذه التسمية . فبعضهم يرى أنها ابتدأت في نسوم من أصحاب علي اختزلوا السياسة ، وآثروا الاعتماد عن الخلاقات ، وانصرفوا إلى الصلاة . ففسد ذكر أبو القدا* في تاريخه عند كلامه عن الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة بعض الأشخاص الذين لم يريدوا متابعة علي مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ثم وصل إليهم * وصحوا هؤلاء المعتزلة لا غير إليهم بصفة علي ^(٣) . ولكن المعتزلة يرفضون هذه الرواية ، ولا يحقرنونها بها . فقد أورد صاحب رسالة الحور المومنين هذه الرواية ثم رفضها قائلاً : ولا يبرهن ذلك لأن جمهور المعتزلة وأكثرهم إلا القليل الشاذ منهم يقولون أن علياً عليه السلام كان على الصواب ، وأن من حاربه فهو ضال وجوراً فمن لم يتب من محاربه ، ولا يتولسون أحداً من حاربه إلا من صحت عدهم توبته منهم . ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام ، ولا يجوز أن يسمى بهذا الاسم ^(٤) .

١ - تاريخ الفرق الإسلامية : ٢٠

٢ - تاريخ الفكر الفلسفي : ٦٢

٣ - الملل والنحل : ٤٣ / ١

٤ - أخبار أبي القدا* : ١٨٠ / ١

٥ - تاريخ أبي القدا* :

على أن الرواية الشائعة تقول إن التسمية جاءت نتيجة الخلاف حول مسألة مرتكب
الكبيرة التي سهقت الإشارة إليها . ولقد اتفقنا في تفسير التسمية هنا رأينا أن السراى
المعتزلى الذى يقول : ان كلمة المعتزلة أطلقها المعتزلة أنفسهم على أنفسهم
لا عزالهم أحوال جميع الفرق التي أخطأت في نظريهم الحكم على مرتكب الكبيرة وأخطأت
الخواج إذ سمته كافرا ، وأخطأ بعض النرجسيات قالوا هو مؤمن لا قراره بالله ورسوله
وكتابه وان لم يعمل به ، وأخطأ الحسن البصرى إذ سماه منافقا ، فخالفت المعتزلة
هذه الآراء جميعها ، واعتزلتها لئلا يظن أنها وخطئها ، وتركت مجلس الحسن البصرى
فسميت بالمعتزلة . وهى عدهم صيغة مدح ، لأنهم يحقون عدا برازها حد يسكت
الرجول : " افرقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة ، وستبقى أمة طيبة
فلاك وسبعين فرقة . أبرها وأنقأها الفقة المعتزلة " وقوله تعالى : " وأعزلكم^(١) "
وأما رأى أهل السنة في الموضوع فهو أن لقب المعتزلة لقب ذم ، رتبته هذه الفقة
المتبعة لأنها خالفت قول الأمة بأسرها حين زعمت أن مرتكب الكبيرة فاسق ، وهو نفس
منزلة بين منزلة الإيمان والكفر^(٢) . وأول من رماه بهذه التسمية الحسن البصرى ،
حينما تناول عليه واصل بن عطاء الذى كان تلميذه وحضر مجلسه في اجابته لمناقل
الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين ، ثم قام عن استساده ،
واعزل الى أسطوانة من أسطوانات المسجد يرد ما أجاب به ، فقال الحسن :
اعتزل عا واصل نفسى هو واصحابه المعتزلة^(٣) . أو على رواية البخداوى : أن الحسن
هو الذى طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارفة من سوارى مسجد البصرة وأنضمهم
اليه فربته في الضلالة عروين عهد بن باب كعبد صيحه أنه فقال التامر وحشد
فهمك أنها قد اعتزلا الأمة وسمى اتباعها معتزلة^(٤) على أن المعتزلة يزعمون أن بسد^(٥)
ظهورهم كفره يرجع الى أقدم من واصل . فأصول مذهبهم توكل الى أحمد من ذلك يكفر

١ - ذكر المعتزلة لأبي القاسم الهلبي : ١١٥

٢ - الفرق بين الفرق : ١٥

٣ - الفقه والامسئل : ٢

٤ - الفرق بين الفرق : ٩٨

أنها تعود الى الراسل وصاحبه الكلام ، ولم يكن من واصل الا الصلة الشد بسد
 بما كان من آراء المدر الأول من الصلحون * يقل القاضي عبد الجبار : " ان المخالفين
 يزعمون أن إلهاد^١ مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء ، وأن ما كان عليه الصمد
 الأول والثاني غير ذلك ، فكيف يصح ما ادعيتهم ؟ قيل لنتفقد بيننا من قيل أن واصل
 لم يكن منه الا الشدد في الكلام على من أحدث التشبيه والخرابة والارجاء ، لأنه
 انما أهمل ما أحدثه على ما تقدم من طرية الصدر الأولى والثاني^(١) * لأن المعتزلة
 اذن يرون أن حركتهم حركة اصلاح لاعادة الدين الى ما كان عليه من طرية الصمد
 الأولى والثاني بعد الهدع والاضلالات التي أحدثها فيه أصحاب الفرق الأخرى * ثم
 ان واصل انما أخذ العلم عن أبي طالب^{عليه السلام} وأخط على عن النبي (ص) ومن هنا كانت
 أساسه المعتزلة أقوى الاسانيد لأنها تعود الى الراسل * والشريف المرتضى يقطع نسي
 هذا الموضوع قطعا لا مزيد عليه فيرى * أن أصل التوحيد والعدل مأخوذة من كلام
 أمير المؤمنين - طوات الله عليه - وخطبه ، فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه
 ولا زيادة عليه ، ومن تأمل المبكر في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون مسن
 بعد في عقيدته وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجبل وشرح لتلك الاصول^(٢) * ثم في معنى
 لملي بعض الأقوال التي تتفق مع ما ينادى به المعتزلة من آراء * كما أن القاضي عبد الجبار
 بعد أن عدد طرقات المعتزلة وقسمها الى عشر ذكر في الطرية الأولى الخلفاء الأربعة
 وابن عباس وابن سعد وغيرهم كأبن عمر وأبي الدية^٣ وأبي ذر وهادة بن الصامت ،

١ - طرقات المعتزلة : ص ١٦٥

٢ - المرجع السابق وصفه

٣ - أبا اليسر المرتضى : ص ١٤٩

وأما وفي آية التفسير لأنها دالة على المطلق لله .
 فلا يخفى كون الله خلقا أنه خلق الكلام وخالقه ، فان الكلام ليس خيرا أكثر من
 أن يعمل النظم لاجل به المخاطب على العلم الذي في نفسه لا الله بهذا العمل
 كقولنا في قول به المخاطب على ما يريد ، والمفعل والمفعول محليهما .

٣ - في التفسير

والأصل الثاني من أصول العشرة العدل ، وهو من صفات الله . ويؤيد حسن
 العمل به من أن الإنسان هو خالق آفاته ، وله طيبها خلقه وإرادته ، ويحس
 حره من . وهذه الحرية هي التي تجعل عدلا من الإله أن يخلقها إذا أضافها
 وهو إذا أضاف ، وأولا هذه الحرية ليعمل التكليف والله القريب والمفسر
 أن يفسر .

في التفسير : " والله المستقر : أعمال العباد ، ثم يخلقها الله فيفسر
 بغيرها ، وكان خيرا من مفعولهم طيبها بغيرها ما يربطها بغيرها ،
 وكان خيرا من طيبها بغيرها .^(١) وهم بذلك كانوا يدعون في الجمعية التفسيرية
 أن الله حين أنه ليس لأحد فعل في الحقيقة غير الله وإنما يفسر في العباد حينها
 كقولهم : (طوبى للنفس) والله أعلم بها .^(٢)

وهو من صفات الله أيضا نظرية الصلاح والأصلح . وثالثها أن من الأعمال
 هي الله أن يعمل ما فيه صلاح العباد ، بل ما هو أصلح لهم ، فهو لا يخلقهم
 إلا طيبين ولا يعلمون ، بل يهديهم على ما كفهم به ، يهديهم على ما فيه ، ويهديهم
 ليسوا يفسرون من هلك عن بينة ، ويحيوا من حي عن بينة . وأعمال الله كلها حسنة ،
 وهو لا يعمل الخلق ولا يأمر به ، وأنه سبحانه إذا ألم أو أسفر أحدنا لآلهة بغيره
 فالحق وخالقه ولا كان مخرجا واجب ، والله سبحانه أحسن نظرا بعباده . هو
 التفسير .^(٣)

١ - تفسير الإسلام لأحمد أنيس : ٢٧/٢
 ٢ - من كتاب الأبطال في التفسير : ص ٩٢
 ٣ - في الأصل التي هي من التفسير : ص ١٢٢

في كتابها بالعبارة الواضحة القوية . فقد روي عن الثعلبي مثلاً أنه " قد حفظ القرآن وحفظه
والأصل والنسخة وحفظها مع كثرة حفظه الأسماء والأخبار والتفصيل (١) وفي كتاب (٢) سابق
الخط وحفظت من الكتاب الأوسط في الثلاث (٣) نجد القاضي " الأكره عدد كتابه
التي أجازها " الاسلام ، فذكرت من العجوز واليهود والنصارى ، ويذكر في الأصل هذه العجوز
وحفظها . وكان أبو العجوز عليه السلام يدل على ثقافة القاضي " ، وأما العجوز
في هذه أصنافها ثلاث الأخرى وطايعهم . (٤)

بعد من أصل أنه " لم نجد أظرف كلاماً عالية القيمة وأية الخواص وكلاماً
والله فيه والقيمة وسائر المظالمين والله عليهم منه " وأنه الأصل في طر الكلام القديم
والله فيه " . وقد روي من أمثال وأصل بالله على مخالفة أنه كان " إذا جاءه القيل من
الله فيه روي في راية " . فإذا روي به آية فيها حجة في مخالفة . فحفظ
عنها ، ثم روي في مخالفة " . وقد روي من الردي على كل مخالفة وهو من مخالفة مخالفة .
بعد أن عرفت أن الأصل في الأصل الجزء الأول من كتاب الألف مائة في الله على مخالفة
فحسب في ذلك الجزء " . فها نحن مائة (٥) لم روي كان للمخرقة في أول أمهم . فحفظ
بأن عظم ، في كتاب أصنافهم وسائر وحجة ونطق وكثرة على الجدول والمخالف
في طر لا يجد القيل وحجهم ساجد البصرة ، وجزءاً بحسن بانهم وقولهم فحفظ
الاقلاع وأقسام القصور الشباب اليهم . حتى الجاحظ في الرسالة الكافة فحفظ
" وكان أهل البصرة يهاجرون من آداب المخرقة ويهتدون أولادهم اليهم لولاهم فحفظ
بأن عظم (٦) " . وحفظ القيل ومظالمهم وخصوماتهم وما رويهم الشريعة التي كانوا يهاجرون

١ - من الكتاب الأوسط في الثلاث ٢٢٥

١ - العجوز والأصل ٢٩

٤ - المرجع السابق ٢٢١

٢ - طر المخرقة ٢٢٤

٦ - المرجع السابق ٢٢٧

٥ - المرجع السابق ٢٤١

فيها التصور وأما الاسلام ، واستطاعوا أن يجذبوا اليهم أنظار النصارى واليهود
 فأبوا على مآثرهم حتى أننا - كما يقول شوقي ضيف - قلنا نجد في المعبر الميثاسي
 شعرا قريبا ^١ الا والله ليس على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس وكان الانطباع
 والمذهب ^٢ وليس القوي وأبى تمام ^(١) ولم يلبث المعتزلة أن وصلوا الى الانبياء
 في زمن الناصر في أحاطوا به ، وخطبوا عليه ، فأعنت الاعمال وطرب المستورة ، فصاروا
 أن يهوا في القتل بخلق القرآن ، فأعلن ذلك ، وأصبح يتأثر فيه من يفتن بغيره
 ثم ما انفكوا في ذلك بقية السلطان ، وصلوا عليه فيها وظية ، واني الامام القوي
 من قبل في هذه الامور ، وذاق المذاب ألوانا ، وهو راسخ في عقده بالاسلام
 أن يعرف بخلق القرآن ، وجادل في ذلك . وقد عرفت هذه المحطة التي مرت عليها
 السلاسل امام النصارى والصليبيين والواثق بمحنة خلق القرآن ، وكان لها أسوأ الأثر في
 ظهور الفتن ، الله به ولا يتفنون عن المعتزلة ونسبوا فضيلهم وبلادهم في الله فاع من الاسلام
 والله على خسوت ومآثرهم ، وأخذ نجسهم من يوحى بالى وسقطت مآثرهم حتى
 وحسد . فكله في لجة سبعة عن المعتزلة وعلمهم ومآثرهم بين الفتن الاسلامية
 الاخيرة . ولا يخفى الآن أن نعلق على آرائهم أو نقوسها . فذلك كان في الدار
 الهلالية والله لا جهود هم ، ولكننا نحسب أن نشير الآن الى أن المعتزلة قد ظهرت في عصر
 حيث مهدت من المواقف والصورات نظرية متكاملة هي التي تلخصت في أصولهم الفلسفية
 السابقة . فكلها عليها هذه النظرية المقررة سيما لا يبر على كل ما كان ولا جهودهم
 من تصور القرآن وأحاديث الرسل في محاولة لاخضاع ذلك كله لتنظيمهم . فهم ليسوا
 بمعتزلة أصحا من القرآن ونصوصه أو من أحاديث الرسل كما كان يفرض أن يحصل
 وإنما هم كروما أولا ثم حاولوا فرضها على التصور القرآني والأحاديث وكانت مآثرهم
 الاسلامية الأولى الى ذلك التأويل ، تأويل كل الآيات التي يخالف ظاهرها أصلا من أصل

١ - المعبر الميثاسي الاثني لثوقي ضيف ٢ من ١٢٢
 ٢ - انظر في محنة خلق القرآن تاريخ المذاهب الاسلامية لمحمد أبي زكية ١ : ١٢٨ - ١٢٩

نظمتهم أو يشير إلى وجهة نظر مخالفة • وهو ما يتحدد منه بالتفصيل فيما يمس •

المسألة الأولى : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة الثانية : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة الثالثة : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة الرابعة : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة الخامسة : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة السادسة : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة السابعة : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة الثامنة : دراسة في حياة السيد الرئيس

المسألة التاسعة : دراسة في حياة السيد الرئيس

الفصل الأول

نشأة البحث البلاغي والنقدى عند المعتزلة

رأى المعتزلة ينصرون أنفسهم للدفاع عن الدين أمام خصومه من أصحاب المال والديانات الأخرى ، ويعدون لخصومهم من أصحاب الفرق الإسلامية الذين كانوا يختلفون معهم في الرأي . وقد كانت هذه الخصومة تستلزم بطبيعتها قوماً ليس من ذوي قوة في الحجاج ، وقدرة على الكلام . أنها خصومة تتطلب الاختصاص بالسيد ، والفتاوى والجدل ، والظهور على الخصم ، وإبطال حجته ، وقسوع دليله بدليل أقوى ، وذلك كله لا يؤمنه إلا امرؤٌ بليغ فصيح ، متكن من أساليب الكلام وقوانين القيل ومن هنا كانت البلاغة أداة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاحاً لا غنى عنه لخصومهم وأخصمهم للجدال والفتاوى ، واعتلاء المناظر خاطبين متحدثين . فسم أن هذه الخصومة في طريقها لم تكن خصومة سيف وسان ولكنها كانت خصومة قيل وهوان . أنها خصومة كلامية تدور حول أمور الدين والعقيدة ، وحول طرائق القرآن وأساليب وطرائقه بأساليب وقوانين القيل الأخرى التي جاء يعلن تحديه لها . وانطلاقاً من هذه النظرة نستطيع أن نفهم دور البلاغة وأهميتها بالنسبة للمعتزلة . أليست البلاغة في حقيقتها فن القيل وحسن الكلام ؟ أليس البليغ - كما سنرى فيما بعد - من يفهم أقدار الكلام وأقدار المتكلمين ، ويستطيع أن يطالب كل امرئ باللفظة التي يفهمها واللفاظ التي تلقى عنده قبولاً . فليست الحجة السليمة بطقها المناظر وحدها كافية في ممالك الجدال إذا لم يعرضها فسي أساليب موكسريه السامع ، ويتولى على قلبه ولبه ، وتلك هي إحدى مهمات البلاغة ، وهي أنها عنصر هام من عناصر الاقتناع والاستبصار على ذهن السامع . تلك إذن وظيفة مهمة للبلاغة تجعل المعتزلى - وهو يوكى على ذلك الدور الذى تحدثنا عنه - محولاً حملاً على المناظرة بها والاهتمام بقضاياها وشؤونها . ويضاف إلى ذلك أن بين الخصوم الذين كان يتارهم المعتزلة - كما رأينا - أعداء الدين الإسلامى من ملل ودائنات أخرى . وهؤلاء كانوا يطالبون أن ينتقموا من الإسلام بكل وسائله ممكنة : تنقصوا من العرب لأنه نزل فيهم وهم الذين حطوا إلى أقطار الأرض ، وطأوا حضارتهم وثقافتهم وتراثهم ، وطأوا كتابهم الذى هو سادة

د منهم ، فكان ذلك حافزا للعرب على أن ينسكوا بثقافتهم وبعثوا بها وأن يخصصوا
بمادتها التي هي شعرهم وأديبهم ولغتهم فهدى رؤسها دراسة عربيا ، وهنسي
البحر الخالد لهم ، ونشان حضارتهم ، ووطن تفرقهم ، ونقطة القوة قد هم
وما أخرى من كان في مثل موقف المعتزلة أن يكون أكثر غاية بهذه الملوك وأهله
اقبالا على دروسها والتعمق في فهمها ، ثم ان ايمان العرب بقيمة تراثهم ومكانتهم
- هذا الايمان الذي قواه ردة الفعل الذي أحدثته هجمات اهلهم من الشعوبيين
وغيرهم - جعلتهم - كما يقول احسان عباس - " رغم دراستهم للثقافات الاجنبية
وأثرهم بها يرون في الشعر العربي مصدرا من مصادر المعرفة الكبرى وطا لها " .
أما أنه صدر من مصادرها ذلك واضح في مقدار ما يتيح له رأسه من معارف فسي
في الحيوان والأتواء والنبات ، الأشربة وغير ذلك ، وأما أنه وطا لها قلانه يمكن
بشعرين المعتزلة من أن ينظم تصانيف في الحيوان ويضع الناس " وسيلة بالحكمة
في نظره ليتحدث عن أنواع المعارف في أربعة آلاف بيت ويتيح لصفوان الانصاري
شاعر المعتزلة أن يتحدث عن الفلزات وخواص الارض (الطين) ردا على بشير (١٨) .
وهكذا أقبل العرب - والمعتزلة خاصة - على دراسة هذا العصر الكبير من مصادر
المعرفة الانسانية لما يتيح لهم من امكانيات وقد رأت على مواجهة الخصم واسكاته . بل
الجاحظ : " وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأنا
في كتب الاطباء والتكلمين الا ونحن قد وجدناه أو قريبا منه في أشعار المسحوب
والأعراب وفي معرفة أهل لغتنا وطبنا ، ولولا أن يطول الكتاب لا ذكرت ذلك لأجمع (١٩) .
كانت الظروف التي وجد فيها المعتزلة اذن وطبيعة الدور الذي كانوا يؤدونه جعلهم
على العناية بالهلافة والاقبال على دروسها ، والتعمق في مسائلها وقوانينها . وحينما
بدأ العرب بدوين تراثهم ، ووضعوا في ذلك الموقوفات والكتب ، وحينما أقبلت قسرات
مختلفة منذ أوائل العصر العباسي تساهم في تسجيل الملاحظات المخططة حول فصاحة
الكلام وصلاحه وطرائق القول وأساليب الكلام ، كان المتكلمون - وخاصة المعتزليون -

١ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري : ١٨

٢ - الجاحظ : ٢ / ٢١٨

من أنشط اللغات في وضع قواعد البلاغة وسط مباحثها الخاصة . وله من المعثرة في البلاغة
علما وفهما ، . فهم لم يكونوا أصحاب نظريات ومولفات في علم البلاغة فحسب ، ولكنهم
كانوا ياهين ذلك في مجال التطبيق العملي . وإذا أخذوا في القيل أو افتنوا في الكلام ،
كانوا أصحاب لسان . وأصحاب فصاحة وبلاغة . قال الجاحظ يعرف بلاغة شامة بمحسن
الأمور : أن شامة وصف جعفر بن يحيى فقال عنه : كان جعفر بن يحيى أنطق الناس
ويجمع اليد والتفصيل والجزالة والحلاوة وانهايا يغنيه عن الاطاعة ، ولو كان في الأرض ناطق
يستغنى بمحمله عن الاشارة لاستغنى جعفر . وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يحسن
ولا يتوقف ولا يتطبع ولا يتصحح ولا يرتب لفظا قد استعده من بعد ولا يلتزم المنطق السلي
معنى قد يحسن طبعه طلبه أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جعفر بن يحيى . . .
وهذه الصفات التي ذكرها شامة بن أسير في وصف بها جعفر بن يحيى كان شامة
بن أسير قد أنظمها لنفسه ، وأستولى عليها دون جميع عصره ، ولطفت
أنه كان في زمانه قسوى ولا بدوى كان يبلغ من حسن الانقسام ، مع قلة عدد الحروف
ولا في سهولة المخرج مع الملازمة من التكلف كما كان يلغى . وكان لفظه في وزن اثنائه
ومعناه في طلبة لفظه ، ولم يكن لفظه الى سمعك بأسرع من معناه الى فهمك .
قال بعض الكتاب : معاني شامة الظاهرة في الالفاظ الواضحة في مخارج كلامه كسما
وصف الفريسي فصور نفسه في مدح أي ذلك فقال :
له كلم فمثل معقولة - أرا القلوب كركب وقوف (١)

بلغ من اقتدار أصل بن صا على فن القيل وبلاغته وفصاحته أنه كان يبلغ في السرا ،
فكان يطرحها من كلامه ولا يظن السامع الى ذلك . قال عنه البراء : " وكان وأصيل
ابن صا أحد الأماجيب وذلك أنه كان ألغى فربح اللثغة في السرا فكان يظن
كلامه من السرا ولا يظن لذلك لاقداره وسهولة الالفاظ (٢) . وكان يحسن
في ذلك فلا يثكأ ولا يهجز . سأله سائل : كيف تقول : أسرج الفرس . فقال :
ألهد الجواد . وقال له آخر : كيف تقول : ركب فرسه وجر راحته ؟ قال : أسرج
على جواده . وسحب طامعه (٣) . وسأل كيف تقول أركب فرسك وأطرح راحته ؟
فقال في الحال : ألق فرسك وألق جوادك (٤) . يقول عنه الجاحظ : " لما طعم

١ - الكاسس : ١٩٢ / ٢

١ - البيان والتبيين : ١ / ١١١

٢ - نهاية الأجزاء : للفرارزي : ٢٥

٢ - أمالي المرتضى : ١ / ١٦٤

وأصل بن عطاء أنه أفع ، فاحترس الكسح وأن مخرج ذلك منه شنيع وأنه كان دامية مائة
 وهو مخطئ ، وأنه بعد الاحتجاج على أهباب النحل ومما الملل ، وأنه لابد من
 مائة الأبطال ومن الخطب الطوال ، وأن الهبان يحتاج إلى تعبير وسياسة ، وإلى
 تعريب وبخاصة ، وإلى تمام الآفة وأحكام الصنع ، وإلى سهولة المخرج وبخاصة
 المنطق . . . راجع أبوحديفة أسقاط السام من كلامه ، وأخرجها من حرف مخطئ ، فلم
 يزل يكاد ذلك يقال . . . حتى انتظم له ما حاول . . . ولست أعنى خطبه المحفوظة
 ومما في المخطوطة ، لأن ذلك يحتمل الصلة وإنما عنت حاجة الخصم ومطابقة الألفاظ
 ومما في الاختصار . . .

وكان عمرو بن عبد رجل مثله وصاحب بلقاء في القتل ، مثلكم فهو كركلاه في الساميين
 يطلع من توسهم إلى الشفاف . كان واعظا بليغا ، يدخل على الخليفة النصور فيمظلمه
 بأوجز كلام وأصح وأبلغ ، فيبكي النصور بكاء شديدا حتى يرجف .^(١)
 ورف النظام بكاه على القتل وحسن أخذه فيه ، وقد رثه على نصيبه في مخطئ
 وجوه وأحواله . كان غلاما . وقد حكى أنه جاء إلى الخليل بن أحمد وهو حديث
 لهلمه ، فقال له الخليل يوما بشعته ، ولما رثه قدح زجاج ، يا بني صف لك
 هذه الزجاجة . فقال : أبعد أم يندم ؟ قال : يندح . قال : نعم ، فهو يندم
 القدي ، لا قبل الأدي ، ولا صبر ماوى . قال قدسها . قال : صبر كسرهم
 بطي . جهمها . قال : نصف هذه النخلة . وأما إلى نخلة في داره فقال :
 أبعد أم يندم ؟ قال : يندح . قال : خلو جنتها ، يا بني متبهاها ، فاضرب
 أملاكها . قال : قدسها . قال : هي صعبة المرتضى ، بعيدة المجنى ، محلوقة
 بالآدي . قال الخليل : يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج^(٢) وكذلك كان أبو المذنب
 المصنف فقد ما على حوك الكلام " وكان يقطع الخصم كل كلام " فقال : أنه أسلم
 على يد . زيادة على ثلاثة آلاف رجل .^(٣) قال المبدع عنه : ما رأيت أنصح من أبي
 الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مفاظره شهيدته في مجلس ، وقد استشهد
 في جطة كلامه بثلاث مئة بيت قال ثمانية ، وصفت أبا الهذيل للأمن ، فلما دخل عليه جميل
 الأمن يقول لى : يا أبا محن ، وأبو الهذيل يقول : يا ثمانية ، فحدث أنك غملا ، فقصا

١ - أمانى المرتضى : ١٧٤ / ١
 ٢ - النوبة والأسل : ٢١

١ - الهبان والتهيبين : ١٤ / ١
 ٢ - المرجع السابق : ١٨٩ / ١

احتفل المجلس ، استشهد في عرض كلامه بسبع مئة موت ، ولا يحب أن تطول في استعراض
الاطعمة حول بلاغة رجال المعتزلة ، وأقصد ابراهيم على القول . ونكتسب بالاطعمة القليلة
التي أوردناها ، من بعض رجالنا منهم مع ملاحظة أن ذلك كان سعة عامة فجزءا يسيرا ،
قد كانوا جميعا أصحاب بلاغة وقصاحة وأصحاب لسان وكلام .
على أننا قد عرّفنا هذا الجانب المظلم من بلاغة المعتزلة ، وننتقل إلى الحديث عن الجانب
النظري منهم ، ونقصد بذلك دراسة مؤلفاتهم وآرائهم النظرية حول الهلالية
وأصولها وقوانينها .

١ - جهود المعتزلة الأولى في القرنين الثاني والثالث

بعض أن نلاحظ ونحن نكتب هذا الفصل أن كثيرا من آثار المعتزلة قد ضاعت ولم تصل إلينا
الآن ، ولذا لن يكون بين أيدينا ونحن نتحدث عن جهود المعتزلة الأولى مساهمة
كبيرة لهم في الحديث عن الهلالية النظرية إلا أقوال قليلة لمعروفين عهد ومسيرو
أبن العصر ، والنظام ، والثاني ، الأكبر . وسنحاول في ضوء هذه المادة القليلة التي
استطعنا الحصول عليها أن تكون فكرة بسيطة عن الموضوعات الهلالية التي أثارها
وطبقها سالكوهم ليسا .

مسعود بن ميمون (٨٠ هـ - ١٤٤ هـ)

مولى لبني المدية من بني تميم ، وكان زاهدا وكان واعظا دينيا موكرا . وكتب
بعض كتاب في التفسير من الحسن البصري ، وكتاب الرد على الفريضة ، وكلام كسيرة
في المدل والتوحيد وغير ذلك (١) وقد رأينا أنه كان يملك في مواضعه الدينية جادة القلب
فوقه في ما فيه ، حتى أنه كان يكره المنصور حينما يحظه ، ونحن نلمح في تعريفه
للهلالية أثر الواظ الذي ، والمشهد الاصلاح . فقد "أله سائل" "ما الهلالية ؟
قال : ما يفسد به الجنة ، ويدل بك عن النار وما يهرك مواقع ربه له ومواقب جهنمه ،
قال السائل : ليس هذا أريد قال : من لم يحسن أن يمكت لم يحسن أن يستمع ومن

لم يحسن الاستماع لم يحسن القول قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا معاشرنا أنبها بكأ أي قليلوا الكلام منه قول : رجل بكى . وكان يسبوا بكرهين أن يزيد خلق الرجل طي عقله . قال : قال السائل : ليس هذا أريد . قال : كانتا يخافون من قسوة القول ومن سفلات الكلام فلا يخافون من قسوة المكسرة ومن سفلات النعيت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فأنتك تفسد غير الله في حسن الأقسام قال : نعم . قال : أنك إن أوتيت تفسير حجة الله في عقل المتكلمين ، وخلف المؤنة على المستمعين ، وقهرت تلك المعاني في قلوب العبد بمن ، بالأساطير المستحسنة في الآذان ، المقولة عند الأدهان بومة في مهنة استجابتهم وفي الشواغل من قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت ليل الخطاب ، واستجبت على الله جزيل الثواب ^(١) . ومن خلال هذه الميسارات يمكننا أن نسجل حول الطهيب البلاغي عند عمرو الملاحظات التالية :

١ - تهبط الهلقة عند عمرو بغرض اعتقادي ديني ، وكان مهمة الهلقة الوخط والارشاد لغوي بالانسان الى الجنة وتجنبه من النار ، وهو يؤكد هذا المعنى من بداية الحديث الى نهايته على الرغم من مراجعة السائل له ، ومحاولة أن يحصل على تعريف للبلغة أمر وأعدل ، وأكثر تحديدا وحصرا ولكن عمرا حتى عندما دخل في صفة الكلام التي يريد ما السائل ، وأعطى للهلقة هذا المعنى الذي توقع (تخشع اللفظ في حسن الأقسام) لم يتركها عبارة عامة تفيد أن البليغ من الناس حسن أقسم الآخرين حاجته ، وأوصل اليهم مقصوده ، بلطف مختار وجملة متناهية ، بلغة ليست القباط لفظ كما يذهب الى ذلك المعاني خلا ان يقول - كنا سيسئري - " كل من أقبلك حاجته فهو بليغ " ولكنها أيضا أسلوب مختار ولفظ معنى . أقبل ان عمرا حتى عندما أعطى للهلقة هذا التعريف الذي لم يده طام شاملا ، ولكنه يظه بالقرض الاعتقادي الكلامي ، ففهمه عمرا دينيا حينما قيل أن الهلقة تفرس حجة الله للعبد من بالأساطير المستحسنة المقولة في الآذان ، حتى توهم فهمه ، وتضمن سرعة استجابتهم للموعظة .

٢ - يرى عمرو - وذلك نظرية موروثة - أن الهلقة في الإيجاز وليست فسي الاطالة ، وعلى ذلك أيضا تمليلا شبه ديني ان يذكر أن للسان مزالق وزلات ، وقسوة

القول وسقطات الكلام أخطر من قطة السمك وسقطات الميت . فالهلافة إذن ليس
النجاة من البذر والأكثار من الكلام . ولذلك قال النبي : **«أنا معاصر الأنبياء»**
١ ، كما أن من سقطات الإيمان الهلوك أنه يحاول أن يتعلم من النصارى وحسن
السلوك كما يحسن الحديث . أنه ليس البذر الذي يريد أن يتكلم فقط ولكن
من حسن الكلام كما يحسن الاستماع والاعتصام . وقد طبق صرح هذا البذر
الهلالي الذي آمن به علما على نفسه ، فكان كما قال عنه صرح القسري : **«لا يكاد
يتكلم إذا تكلم لم يكذب بطيلا»** (١) .

وهو يوجه حربه على الإيجاز في الهلافة ، ونفرته من الاطالة التي تؤدي إلى
التكلف في الحديث وهو من **«سليح»** في قول آخر . يرى عنه : **«لا يخسر
في المتكلم إذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه»** ، وإذا طال الكلام عرضت للمتكلم
أسباب التكلف ، ولا يخسر في شيء **«بأنك به التكلف»** (٢) .
وفي تأكيد البذر الاطلاقي الذي لله الهلافة يقول صرح أيضا وقد مثل غيبس
لقال : **«هي كلام الحق القوي، وشبهه الاخلاص»** (٣) .

بشعر بن المشعر (١٠١٠ هـ)

كوفي ، وشال بغدادى يكنى أبا سهل . من كبار المعتزلة ، وقد أنشبت اليأس
بأشهر ليس بمسند (٤) . وكان من بلغاتهم وصحافهم المشهورين ، كما كان شاعرا
مجهدا ، ولكن شعره تطلب طبعه القوية التعليمية قد ساق له الجاحظ شديد تيسر
طوائف : الأولى في مشون بها والثانية في ميمون تحدث فيها عن أنواع الحيوان وهذه
وطائفة ، وقد شرحها الجاحظ وعلق عليها (٥) . كما كان له شعر أشعار يفتح فيها
على أهل العقالات ، وقد ذكر الجاحظ أنه لم ير أحدا أقوى على المصير والفرح طيس
فانسى عليه شعر ، وأنه كان أكثر في ذلك وأقرب من أهبان اللاحق (٦) ، وإضافة إلى ذلك
كان راية للشعر فإنه في ذلك شأن المعتزلة جميعا . قال الجاحظ : **«هوت المعتزلة
كلهم راية طاعة الأشعار وكان بشرا وأهم للشعر خاصة»** (٧) . وقد بقى لنا من شعر
الهلافة والفقه في صحف المشورة التي يبدو أن طوبعة البينة التعليمية في القرنين الثامن

١ - البيان والبيان : ١١٥/١ وأنظر زحرا لآداب : ١١٢
٢ - الصاهر والآخر : المجلد الثاني القسم الثاني : ١٩٩
٣ - الحبس : ٢٨٤ / ٦ - ٢٩٧
٤ - البيان والبيان : ١١٥/١
٥ - البيان والبيان : ١١٥/١
٦ - البيان والبيان : ١١٥/١
٧ - البيان والبيان : ١١٥/١

والثالث هي التي كانت ^١ " كاشفا " ، فقد أصبح الاعتماد بالهلافة والخطابة ، وتعلم أصول القيل وبين الكلام كبيرا ، وأصبحت سعادته تطرح في المجالس وحلقات الدرس ، وهو طبعها مصلحون وحيون يحاولون أن يوجهوا طلابهم ، ويكشفوا قلوبهم الأدبية وواجبهم القلبية . وقد أهدى بشرى لها بعدد من صحيفته الهلالية لهذه الغاية التعليمية ولا يستبعد أنسى كان له مجالسه الخاصة وطلابه الذين يتلقون العلم على يده ولعله كان يقر لهم في مجالسه تلك الأصول الهلالية التي جمعها في صحيفته ، ويبدو أيضا أن المناقشة بين هذه الهيئات العلمية وبين المعلمين بعضهم بعضا كانت طائفة جديدة ، وربما كان كل معلم يحسب أن يجذب إلى مجلسه أكبر عدد من الطلاب المؤيدين ، ^٢ " بشرى بن المصطفى " ، بإبراهيم بن جله بن صفية السكوني الخطيب وهو يعلم قضايتهم الخطابة ، فوفى بشرى ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف له ليعلم أن يكون رجلا من القضاة ، فقال بشرى : أضربوا عما قال صفيحا وأطوبوا طبعه كسحا ثم دفع إليهم صحيفة من قصيره وصيفته ^(١) " يمكن اجبال الآباء " الذي سخر الهلالية التي وردت في الصحيفة لها بأنسى :

١ - تعدد الصحيفة لأدب أوقا يسمح فيها القيل وجود القريحة ، ظن الأديب أو اللسان بقادر على الإبداع في كل لحظ ولا يؤاثره القيل في كل زمن ، وذلك القيل الذي تأمله به نفسك " ساعة نشاطك وفراغ بالك هو القيل الجيد ، وهو أكبر جوهريا وأعز حسبا وأحسن في الأساطع وأعلى في الصدور من ذلك القيل الذي يحط به برك الأطل بالك والمطاول والمجاهرة " لأن في القيل الأول سيما " الطبع " وساعة القريحة وهفتها وانطلاقها ، وفي القيل الثاني سيما " التكلف " ولات الطعنة والك ، ولا خير في التكلف ولأن القيل إذا خرج من النفس ساطعا وسرا فلا بد أن يكون مقبولا قديما ، ومقبولا على اللسان سبلا ، وكما خرج من بؤره وجهر من صدره " .

٢ - دعوة إلى الهدى من الثمر والتمديد ، سواء في الألفاظ أو في المعاني ، فالتمديد هو الذي يستهلك مائتيك وشيئنا فاطمك " .

٣ - مشكلة اللفظ للمعنى : دعا بشرى في صحيفته بشدة والجاح إلى مشكلة اللفظ للمعنى ، وبين معنى هذه المشكلة التي تكون باليأس كل معنى طابق به من الألفاظ ، وأعطاه طبعه من المعانيات فكل معنى اللفظ طابق به ، ويكون أدخل في بابيه وأمسك بمعناه " قال : " ومن أراغ معنى كرهط فليكن له لفظا كرهط ، فإن من حق المعنى الشريف اللفظ الشريف " ، ومن هذه المشكلة أيضا ما يستحدث عنه بعد قليل من وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، ومما به ما ينحصر لكل مقام من المقامات .

- ٤ - وتحدثت الصحيحة عن شروط الثقافة الجيدة وهي التي أسترقت في مكانها غير تافسه ولا تلهيه ، فالمعنى هو الذي يسوق إليها سوطاً ، ولذلك نهد وملاحة مع الفاظ الهيئت تلاحها يأخذ بعضها برقاب بعض ، ومن هنا كانت الثقافة السوطة هي التي " لم تحصل في مكانها وفي نصابها ، ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نائرة من موضعها " وقد أكرهت أكرهاها " على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها " .
- ٥ - ثم تقسم الصحيحة الثامن من حيث قد يتهم القيمة وجاهتهم الأدبية وأقدارهم على الكلام إلى ثلاث مراتب : أ - مرتبة الأدب الطالقي المطبوع ، الذي يمتلك الموهبة الأدبية الحقيقية ، فيقدم أديها جهداً وقولا ساميا رفيعا ، ويتحدث بشرع من مسيرة هذا العمل الفني الجيد ومن مثل هذا الأدب ، نرى أنه ينبغي أن يكون للقيمة " شيئا عظيما ، وضحا سبلا وينبغي أن تتميز معانية بالوضوح والاكشاف والتسريب ، فتكون بعيدة عن الغرابية والتعقيد ، وأن يكون كلامه مناسباً لحال المستمعين ونوعهم ودرجة ثقافتهم ، فيكون قريباً من السوط : أما عند الخاصة أن كان يتخصص في خطاب الخاصة ، وأما عند العامة إذا كان متوجهاً بالخطاب إليهم ، ولا ينبغي ذلك أن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها العامة ضمنية مثله ، وأن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها الخاصة شريفة رفيعة . أن لشرف الألفاظ والمعاني أو ضعفيها غير هذين القياسين " . وأما مدار الشرف على الصواب ، وأما مدار المنفعة مع واقعة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ المعاني والخاص " أن لشرف المقاصد في العمل الفني إذن هذه الشروط الثلاثة : الصواب ، فلا يكون فيه خطأ فني عرض الحقائق أو مطابقة للعرف ، أو مخالفة للقواعد والمصطلحات . والمنفعة ، وهو مصطلح يواجهنا عند بشر لأول مرة ، ولا يمكن طبعاً أن تدرك المقصود منه على وجه التحديد . قد يكون المقصود منه بلوغ القصد ، والوصول إلى الغاية التي يمتد إليها الأدب ، وربما كان المقصود منه أن يكون فيها يقدم الأدب قاعدة تدكسر ، وأن يكون له قيمة يستحق أن يقال من أجلها ، وهذه المنفعة تتحقق حين يفهم الأدب شيئاً ذا بال إلى فكر السامع أو حسه أو وجدانه ، فيقتنيه بفكره جديدة أو قيمة طريفة ، ولا فهو عندئذ الهذر أو طاشاكلة . وأما الشرط الثالث فهو الواقعية الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، فتوضع الألفاظ في موضعها اللائم بحيث تكون موافقة للمقام الذي يقال فيه ، وللمخاطب الذي توجه إليه فإذا كانت موجبة للمعاني يرضى فيها أفكار معينة وانتقيت لها عبارات خاصة ، وإذا كانت موجبة للخاصة هي لها ما يناسب ذلك . وقد شرح بشر في صحيفته هذه القاعدة المهمة فقال : (المنفسي للتفكير أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين ومن أفسد أقدار

الحالات ، فجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك مقاما ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات .

ومن صفات الأدب الطابق كذلك ومن مزايا كلامه أنه يمكن أن يكون حقا مشتركا بين الناس جميعا ، بين العامة والخاصة ، إذ يكون الأدب البارعا قديما طويلا أن يقدم للعامة معاني الخاصة ، ويوصلها إلى أذهانهم وأقبا صهي إلى الفلاسف يفهمونها ولكنها لا تتجاني مع شروط الفصاحة والصحة ، فهي ألقاظ " لا تطف من الدها " ولا تجلسو عن الأكفاس .

ب - مرتبة الأدب المتوسط ، أو الأدب الذي لا يهلك الطبع الفاضل أو القسرة الكاطة على العمل الجيد ، ونصيحة بشر له أن يتأني ويقرى في طلب الكلام ، فقد لا يسمح له القل عند أول وهله ، فيمنى عليه أن لا يضجر وأن يده بهاض يوص أو سواد ليلته ، وأن يحاوده في أوقات نشاطه و فراغ ياله ، فانه عند لا يهدم الاجابة والمواتاة .

ج - وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة العرف التي تتعدى عنه القابلية للأدب ، ولا توافر لديه العزيمة اللازمة ، ومن كان كذلك فان الأجدر به عند أن يدع هذه الصناعات فليست منه وليس فيها ، وأن يتحول إلى أشهى الصناعات اليه وأخفها عليه ، ولن يحميه أحد أنه " لم يتعاط فرض الشعر العوزين ، ولم يتكلف اختيار الكلام المنتثر " ولكنه يحاب أشد المحب إذا تكلف ذلك ولم يكن حاذقا مطبوعا ، ولا محكما لشأنه يميها بما عليه وباله ؟ وبعينه في هذه الحال ؟ من هو أثل هيا منسه ، ويرى من هودونه أنه فوقه .

ذلك هي الآيات البلاغية والنقدية التي تناولتها صحيفة بشر ، وقد رأينا فيها حديثا من كبر من عناصر العمل الفني . عن الالفاظ والمعاني والصلة بينهما ، وشروط الجودة والحسن في كل منهما ، وأيناه يضع في هذا الشأن قاعدة مهمة ستصبح الأصل في تعريف البلاغية عند المتأخرين وهي (مراعاة مقتضى الحال ولا يجب لكل مقام من المقال) وسنرى بعد قليل الجاحظ يدبر العدد يت عنها كثيرا ، ويجعلها أساسا للصلة بين اللفظ والمعنى . كما تحدث بشر عن القافية وشروط الجودة فيها وتحدث عن العزيمة الأدبية ، وقلات حظوظ النكاس منها ، وكان واضحا أنه يؤمن بالاختصاص وأن كل امرئ يهبر في صناعة دون أخرى ، ويغنى عليه أن يوجه اهتمامه إلى هذه الصناعة بعينها وأن يضرب عن غيرها ^{صليا} . ثم ربط الأدب

بشعر المتنبي * يوجد انه وواظفه ، فلا تسمح شعر البديع بالكن إلا في أوقات معينة واحتياطات خاصة لعلها ما يسهو النقاد المحدثون لحظات الوحى والالهام .

ولاحظ ونحن نتحدث عن صحيفة بشر ما لاحظناه احسان عباس من أن الاشياء التي قرئتها الصحيفة * متشعبة مشتركة بين نقد الخطابة ونقد الشعر فيها اعتبار اللحظات التي يسمح فيها القيل ، والاعتماد عن الذكر والاستكراه ، والملائمة بين اللفظ والمعنى (١) فربما يظهر ما تملح للشعر مثل ما تملح للخطابة . وبعد فلا شك أن صحيفة بشر مستعدة تعد ذات أهمية كبرى في تاريخ البلاغة العربية ومعتبر من خير ما أفرز من المعقولة فليس البلاغة حتى أوائل القرن الثالث الهجرى . فقد تحدث فيها - كما رأينا - عن كثير من مسكن اللغايا المهمة ذلك الحديث العظيم الواح ، ولكن هذا المعنى كما قال الأستاذ أحمد أمين أنسا * لا تعلم قول بشر من تعرض لموضوع هذه الاسم في اللغة العربية فهو أنسب ما نرى من طم البلاغة لم نرى (٢) . فحينئذ نجد فيها بعد هذا الحديث من سعاد والبحث البلاغى والتدلى عن المعقولة أن يذكر كثير من المسائل التي ذكرها بشر كانت مثيرة في أنسوال المتقدمين . فالقول بأن بشر مؤسس البلاغة النسيبة قول فيه بعض الباطل فقد يكون الأجداد أن تقول : ان صحيفة بشر البلاغة تعد من أهم وأبرز المصادر التاريخية القديمة التي عرفت من البلاغة وأسسها وقواعد ما حديثا نظريا وأما دليلا . ولما استطعنا أن نعرف طبعه من آثاره بشر البلاغة إضافة الى صحيفته ما ناله من أبن وحب صاحب كتاب الجوهان : * يحتاج الشاعر الى أدوات المروءة والنحو والنسب وأيام الناس * فهو هنا يتحدث عن الثقافة السلي يحتاج إليها الشاعر من الواضح أنها ثقافة لا يقتضى فيها ، وخاصة حين يتناول موضوع المروءات الشعرية التقليدية كالدبح والمغزى والهجاء . ولكن بشر لا يكتفى بالإشارة السلي هذه الأدوات فحسب ، إنما أدوات المصنعة لدى الشاعر ، أو هي الجانب المكتسب عند ، ولكن الصدمة وحدها لا تكفى إذا لم تتوافر لها العزيمة والقدرة . الشعران من صفة ولكنه والملك هو الطبع المتدفق الذى لا يتكلم الكلام تكلفا ولا يقهر نصرا . لأنه لاخير في الكفاية والشعران كان كثيرا يقول : (فإذا كملت هذه الأدوات ، رأى من طبعه انقياداً للتسلسل المروءة وساحة به قاله وتكلمه ، إلا لم يكره طبعه نفسه ، فالقول ما تسمح به النفس ، وأنسى به الطبع خير من الكبر الذى يحل فيه طبعها .

وعرف أيضا أن لشعر مشاركة في مجال الدراسات القرآنية ، وأن له كتابا طواه (حشاه) القرآن) ولعله تناول فيه الآيات المتشابهة على طه المعقولة ، ولكن الكتاب مفلود ولا يعرف عنه شيئا .

١ - تاريخ النقد : ٦٨

٢ - الفهرست لابن النديم : ١٢

١ - تاريخ النقد : ٦٨

٢ - الفهرست لابن النديم : ١٢

ابراهيم بن سيار النظام (- ٢١٠ هـ)

هو ابراهيم بن سيار بن هاني " النظام أبو إسحاق المصري مولى بني بجر . أحد كبار المعتزلة في الحيرة وحيث أن أهل النظر والكلام . كان شاعرا أدبيا بلغنا ، وله كتب كسب كبر في الاصول والفلسفة ذكرها ابن التيمية ^(١) . وهو كثر من المعتزلة الذين تحدثوا عن بعضهم . أدخل الشعر في الحديث من الجدل والكلام ، وطبقه بطابع التكليف لما أدخل فيه من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، والنظام من أعظم الرجال ومن كبار رؤس الاعتزال وكانت له مكانة ممتازة عند أهل الجاهلية ، " أن الأوائيل يقولون : أنه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له لو كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظام ^(٢) " . يقول عنه أبو عبيدة : " ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله ^(٣) " . وعرفه من النظام أنه " طالع كوربا من كتب الفلسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة ^(٤) " . وقد يلاحظ من تصفه في دراسة الفلسفة والمنطق أنه قد تبحر كتابات أرسطو ، وتلقى كثيرا من أقواله . وكان النظام قد نفى ذلك " وصاحبه منذ صغره ، وكان كبير الحفظ " . يقول عنه ابن التيمية : " أنه كان لا يكتب ولا يقرأ ، وقد حفظ القرآن والعقيدة والتهجد وغيره مع كثرة حفظه الأسماء والأخبار واختلاف الناس في النسخة ^(٥) " .

وهو تعددت نواحي النشاط الفكري عند النظام ، فبرز في علم الفلسفة والفقه حتى لم يمسسه الباحث أحد . أظهر بالكلام والفقه ^(٦) . وله آراء " تتصل بالأصول ، ويوجد له نقد شديد للحدث من رجاله ، وجراة على المسلمين في رؤاه حتى ولو كانوا من الصحابة الجلة الأولين ، وله بعد ذلك جهود في تفسير القرآن ، والحدث من أعيانه ، وهو ما يهتد في هذا الوضع . ولعل أن تدبر هذه الآراء " يجب أن نشير هنا إلى أن كثرة اشتغال النظام بالفلسفة والمنطق وطغى الكلام ، قد لونت تفكيره فلو أن نظاما ، فهو يطلق للمثل المثلان بشكل لا نظير له . وإذا كانت هذه سمة عامة معروفة عند المعتزلة جميعا كما سعى ذلك عند الحدث من ضيق المعتزلة وطغى تصور في البحث ، إلا أن النظام كان يصحح وجهه في هذا المجال . فلا نجد بينهم من أعطى المثل هذا السلطان الواسع ^(٧) . ولعل في هذا ما يفسر لنا بعض تلك الآراء " النتيجة التي نلقت عن النظام هيأت به " .

- | | |
|--------------------------------|--|
| ١ - النظر لسان القرآن : ١ / ١١ | ٢ - طبقات المعتزلة : ٢١٠ |
| ٣ - النية والأصل : ٢٩ | ٤ - المسائل والنحل : ٥٢ / ١ |
| ٥ - النية والأصل : ٢٩ | ٦ - النية والأصل : ٢٩ |
| ٧ - المرجع السابق : ٢١ | ٨ - ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفقهية : ٤١ |

بأيه في اعجاز القرآن : وهما المعنا في حديثه عن اعجاز القرآن بأيه المشهور الذي عرف به ونسب اليه ، وهو أن القرآن معجز من جهة (الميراثية) وعلى الرغم من أن هذه الميراثية قد أخطف مدلولها عند الذين نادوا بها ، سواء من المعتزلة أنفسهم أو غيرهم - كما سنرى فيما بعد - إلا أن لها عند النظام مدلولاً محدداً تحدث عنه من كانوا أعداء المعتزلة كأهل السنة وغيرهم وتحدث عنه رجال المعتزلة أنفسهم . وحتى لا نظلم النظام فإننا لن نسوق هاهنا أقوال الخصوم التي قد يكون فيها ميل إلى تزويد لنا في نسبهم منه من عداً وتغوير ، ولكننا سنسوق بعضها من أقوال أصحابه رجال المعتزلة في توضيح بأيه في مسألة الميراثية .

يقول أبو القاسم البلخي : **الحجة في القرآن عند النظام** " إنما هو ما فيه من الاخبار عن الغيوب لا النظم والتأليف ، ولأن النظم عند من يدعيه لولا أن الله وضعه (١) " . ويقول أبو الحسن الخطاط المعتزلي أيضاً : " قال ابن الرازدي : كان النظام يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليس على الله عليه ، وأن الخلق قد يرون على مثله ثم قال هذا مع قوليه عز وجل : (قل لمن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله (٢)) . وبعد أن يسوق الخطاط تهمة ابن الرازدي للنظام بخلق علمها قال : " أعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فأحدها ما فيه من الاخبار عن الغيوب (٣) " فالخطاط - كما يلاحظ - لم ينفق التهمة عن النظام ، بل هو يؤيدها ويقول : ان اعجاز القرآن عند النظام من وجه آخر غير وجهة روعة نظمه وتأليفه . والجاحظ طبعاً هذا النظام ينكر على أسناده بأيه في الميراثية ، ويكون من أحد أسباب وضعه لكتاب (نظم القرآن) أن يرد عليه . يقول : " وكنت كتاباً أجدت فيه نفسي وولفت مني أنفس ما يمكن شلى في الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدع فيه مسألة لرازي ولا لحدري ولا لحقري ولا لكافريه ، ولا لخاصي مقصود ولا لأصحاب النظام ولعن نجم بعد النظام من يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس بهرمان (٤) " . الجاحظ الذي يضع كتابه ليرد التهمة التي يوجهها أعداء القرآن اليه ومن هذه الشبه شبهة النظام في حديثه عن الميراثية ، التهمة ثابتة على النظام إذن من جهة أصحابه المعتزلة أنفسهم وهي أن اعجاز القرآن ليس في روعة نظمه أو حسن تأليفه ، فإن القرآن في ذلك لا يتميز عن غيره والتاسع قد يرون على مثله لو خلى بينهم وبين ذلك ، ولكن الله وضعهم ، وصرفهم - كما يقول الباقلاني - : " عنه ضرباً من الميراثية (٥) " وقد يكون هذا الميراثية " أن الله صرف الميراثية

٢ - الانتصار : ٢٨

٤ - حجاج التوبة : ١٤٨

١ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٧٠

٢ - المرجع السابق وصفتيه

٥ - اعجاز القرآن : ١٥

من معارضته وسلب عقولهم^(١) . أو أن ذلك * من جهة صرف الدوام من المعارضة ومنع
العرب من الاعتناء به جهرا وتجبورا^(٢) . * . ومن عهد على النظام الآن هذه التهمة
الخطيرة في حق القرآن ، فقد رد عليه أصحابه أنفسهم ، ونقضوا رأيه ومن كان له منهم
رأى في الصواب كان ميمونها عنه . كما سقى . * كان يختلف من مفهوم النظام لها . وليس
بما يح النظام على رأيه هذا فيما يبدو أحد الا عيسى بن صبيح الكنى بأبي موسى السجستاني^(٣) ،
وهاد بن سليمان وهشام الطويل^(٤) . * رأى النظام هذا على الرغم من شذوذه الا أن فيه
هدما لأهل كل من تحدثه نفسه بمعارضة القرآن والاعتناء بخله ، انه ممنوع من ذلك بتسديد
البينة لا يستطيع أن يخطأها أو يتغلب عليها فليس بذلك المعجزة الالهية الخالدة التي
لا يمكن أن يتجسس أحد في معارضتها .

ولكن النظام مع ذلك يرى أن القرآن حجة للنبي ورائه على النبوة ، وفيه موطن اعجاز يعجز
لا في فصاحته ولا في حسن تأليفه ، ولكن في اخباره عن الغيوب ، وذكره لاسي سفسس
في المستقبل سلبا منها الأحداث . قال الخطاط : * ان القرآن حجة للنبي عليه السلام
على نبوته عند ابراهيم من غيروه ، فأحدها ما فيه من الاخبار عن الغيوب مثل قوله :
(وقد الله الا من آمنوا منكم وصلوا الصالحات ليستظفهم في الارض) الآية . ومثل قوله :
(قل للمظفر من الاعراب) الآية . ومثل قوله : (ألم علمت اليوم في أدنى الاين وحسب
من بعد فهم سفلون) وقوله : (أنكم أوليا الله من دون الناس فاصبروا الموت ان كنتم
صادقين) ثم قال : (ولا تمنونه أبدا بما قد مت أيديهم) فما نساء أحد منهم . ومثل قوله :
(قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءكم وأنصتوا) الآية . ومثل اخباره بما ليس
نفس قوم وما سفلونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير . فالقرآن عند ابراهيم حجة
على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها وأياها هي الله بقوله :
(قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله)^(٥) .

٢ - المسيل والنحسل : ٥٧ / ١

٤ - اعجاز القرآن للباقلاني : ٦٥

١ - الهرمان للزركلي : ٩٤ / ٢

٢ - المسيل والنحسل : ٦٩ / ١

٥ - الانتصار : ٢٨

تفسير التفسير

وكما شارك القرآن في الحديث من إجاز القرآن ، وكان له طمعه الذي ذكرناه ، وكان
 أن من أنشأه الله شارك في تفسير القرآن ، وأخرجت أوله في على النحو طمس
 طمعه في التفسير ، ليدرك به ويكنى التفسير والاسم في التفسير في التفسير
 على في حق طمس التفسير ، " وليس في القرآن إلا من الطبع ومن عدة إجابهم بالتفسير
 من التفسير " .

وهو أن كذا من الجبهة ويحيون بالشوق الذي يحبه التفسير في تفسيره على التفسير
 " كما كان التفسير أقرب من كان أحب التفسير " . وكان التفسير الذي رأينا أن التفسير طمس
 التفسير كان كذا كانت تملك هذه التوبة التفسير إلى التفسير من التفسير " . وكان التفسير
 بها إلا بعد تفسيرا به رأينا بها جهة التفسير بها ، وهي توبة كانت تملك في التفسير
 من التفسير التفسير التفسير التي لا تفسر فيها التفسير . أنه فلا لا يفسر في التفسير
 التفسير - وهو جهة كذا - وهو إلى التفسير التفسير في التفسير . على التفسير
 إلى كبر من التفسير وأن تفسر التفسير التفسير ، وأجلى في كذا التفسير كذا تفسر
 على التفسير في التفسير كان التفسير من كان أحب التفسير ، ولكن عند التفسير
 والتفسير والتفسير والتفسير والتفسير بن سليمان التفسير الاسم في التفسير والتفسير " .

وهو أن التفسير التفسير التفسير التفسير التي لم يفسر فيها ، والتي إذا كانت من التفسير
 التفسير " . كان كذا ما يفسر التفسير التفسير حلا على " . كذا التفسير التفسير
 التفسير إلى التفسير كذا في توبة التفسير : (وأن التفسير لك) أن التفسير التفسير
 التفسير بهذا التفسير التفسير التي تفسر فيها ، بل إنما في التفسير وكل التفسير التفسير
 التفسير من به التفسير التفسير والتفسير . والتفسير في توبة التفسير : (ألا يفسر في التفسير
 كذا التفسير) أنه التفسير التفسير والتفسير ، والتفسير يعني التفسير ، وإذا التفسير من التفسير
 التفسير : (والتفسير التفسير) التفسير : التفسير التفسير . والتفسير التفسير : (كذا التفسير
 التفسير كذا التفسير الذي من التفسير) والتفسير في توبة التفسير : (كذا التفسير
 كذا التفسير) التفسير : يعني أنه التفسير بلا جهة . والتفسير في توبة التفسير : (التفسير
 التفسير) : التفسير في التفسير التفسير والتفسير التفسير ، والتفسير التفسير التفسير

من لم يلقه ، ومن شرب الخمر مالم يسمعه ، ثم يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه فيسأل
 أن يغير نفسه ، ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرؤاء والعلماء المرضيين بكذبون في الاخبار
 يغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا هافت أخبارهم ؛ وكيف لا يغلطون ولا يكذبون
 ولا يجهلون ولا يفتقنون والدن يروا طهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا صدق
 ولا طهارة) وأنه قال : (فمن أهدى الأول ٢) هم الذين يروا أن النبي (ص) قال : (ليس
 من المحدثين من يشارك من الأعداء)^(١) ثم مضى النظام بسوق عددا من الأحاديث السيسية
 ظاهرة التناقض يدل من خلال ذلك على كذب الأخبار ونقطة الاخبار^(٢) . ولعل ذلك حسرو
 حاصل ابن قتيبة لوضع كتابه (تأويل مختلف الحديث) في محاولة للتوفيق بين بعض الأحاديث
 التي رجم النظام وأخافه أن فيها تناقض أو اختلافا . وهكذا يفتنى النظام الحديث طيسى
 فهو " تحكيم العقل في كل شئ " ، فهو يراه مقدما ، قد ما على النقل بولعله يسبب ذلك
 أكثر كما يعلل الهندادى : " حجة الاجماع وحجة القياس "^(٣) . اذا لم يرض ذلك العقل
 وضيقه وكان يعلل : " لا تعمل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي (ص) الا من ثلاثة
 أوجه : ١ - من نص من تزيل لا يمارى بالتأويل ٢ - من اجماع الامة على نقل خبر
 واحد لا تناقض فيه ٣ - أو من جهة العقل وضيقه " . وقوله قال أكثر المعتزلية^(٤) :
 وعلى الرغم من أن النظام قد وضع هذه قاعدة متارة حين نادى بمبدأ التخصص لان العالم
 بها بلغ طه لانه لا يستطيع أن يلم بكل اللون ويحيط بها احاطة شاملة ، فقال : " وست
 أراه أن يعلم كل شئ " فنهض لامله أن يدأوه فان ذلك انما تصور له بشئ اعطاه فحسن
 كان ذلكا حاشا للبعد الى شيئين وإلى ثلاثة أشياء : ولا ينزع من الدين والمطارد حسنة
 ولا يدع أن يد على سعة وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر طيه من سائر الاغراض فيكسبون
 طالما يخوض ، يكون غير كل من سائر ما يجرى فيه الناس ويخوضون فيه^(٥) . أقل طيسى
 الرغم من ايمان النظام بمبدأ التخصص في الملوك مع الاخذ من كل علم بطرف الا أنسه -
 كما يعلل أبو يسه - لم يكبح بالتخصص في أعيا " قبله بل أراد ألا يكون ظلاما من سائر
 ما يخوض فيه الناس . وعلى ذلك ما جزم أولئك الناس من غير أن يتخصص في قوضهم^(٦) . فطعن
 في كثير من رجال الحديث دون أن يثبت من الروايات التي طلق اليه . يعلل ابن أبي الحديد
 هذا على طعن النظام في سيدنا على بنى الله عه : (ولقد كان رحمه الله تعالى يجهدا
 من معرفة الاخبار والسير ، مضيا فكره ومجهدا نفسه في الامور النظرية الدقيقة كسأله

١ - رسالة العبد المذنب : ٢٢١ ٢ - المرجع السابق : ٢٢١ - ٢٢٤
 ٣ - الفرق بين الشيعة : ١١٤ ٤ - رسالة العبد المذنب : ٢٢٢
 ٥ - المحمد بن النعمان : ٢٠/١ ٦ - النظام وأرواح الكلامية : ٦٤

الجزء" وهذا خلاصة الاجسام وغيرها ، ولم يكن الحدوث والخبر من كونه ولا من طوره ، ولا يربط
أنه سمعها (قصة سوال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) من لا يوفق بقوله فقل سمعها
كما سمعها (١) .

الخبر والافتاء في النظام : كانت موضوعات الخبر والافتاء والمدى والكذب ومطابقتها
قد ظهرت في بعض المتكلمين لحاجتهم إليها في الجدل والناظر والدفاع عن الدين ، ولم يسل
المعتزلة قائلوا من أسبق من ظهر عندهم الحدوث في هذه الموضوعات ، وقد يكون النظام أسبقهم
جميعاً . بل في موضوع الخبر ومدة أو كذبه ، ان صدق الخبر مطابقة لاعتقاد المخبر
ولو كان ذلك الاعتقاد موابها . فقل القائل : السامع تحتنا . معناه ذلك . صدق . وقوله :
السامع فوكنا . غير معناه ذلك . كذب . ومن الواضح أن هذا الرأي يرجع القياس إلى الحكم
على الخبر بالصدق أو الكذب إلى اعتقاد القائل فيه . وليس مطابقة الخبر للحقيقة العلمية
أو الفنية الخارجية كما أصبح يظهر من الخبر والافتاء عند المتأخرين . وهذا النظام لهذا
الرأي بوجهين : أحدهما أن من اعتقد أمراً فأكبره ، ثم ظهر أن خبره مخالف للواقع
لا يحد كاذباً ، وإنما يحد مخطئاً ، وقد روي عن طائفة أنها قالت لهن شأنه كذلك : كاذب
ولكن وهم . والثاني : قوله تعالى : (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فهم كاذبون
في قولهم : (انك لمسل الله) وان كان مطابقاً للواقع لأنهم لم يعتقدوه . وقد يدعى
النظام اسم الله الا لئلا يأن العنق تمتد الكذب لا الكذب . كأن طائفة قالت : انه ليس
بمصدق الكذب ، وذلك يدل على أننا نكذب الكافر اذا قال : الاسلام باطل مع صدق هذا القول
من طوره ، وأما صدقه اذا قال الاسلام حق مع اعتقاده عدم ذلك . ويد على النظام
اسم لانه الثاني بأن المعنى : الكاذبون في الشهادة ، ان قالوا : تشهد انك لمسل
الله . والحقيقة أنهم لا يشهدون بذلك ، فالإقرار يرجع إلى الشهادة باعتبار تضمنها خبراً
كاذباً غير مطابق للواقع ، أو المعنى : الكاذبون في صحة هذا الاخبار شهادة ، لان
الشهادة لا تكون شهادة الا اذا كان خبرها على وفق الاعتقاد ، أو المعنى : انهم
لكاذبون في التصديق به ، وهو قولهم : انك لمسل الله ، لا باعتبار الواقع بل باعتبار
وهمهم الخاص واعتقادهم الباطل ، لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فيكونون
كاذباً باعتقادهم وان كان في الحقيقة صادقاً ، فكانه قيل : انهم يزعمون أنهم
كاذبون في هذا الخبر الصادق ، وعلى ذلك لا يمكن الكذب الا بمعنى هو المطابقة
للواقع (٢) .

١ - شرح نهج البلاغة : المجلد الثاني : ٤٨

٢ - أنظر شرح الطخيس : ١٧٦

وسرى فيها بعد أن الجاحظ أبى من سيترك رأى النظام فى انحصار الخبر فى المدى والكذب ، وسبق الخبر الى ثلاثة أقسام ، صادق ، وكاذب ، وغير صادق ولا كاذب . ولعلنا واضح من أسلوب المناقشة حول هذه الأمور والقضايا البسيطة أظهرت حولها أنها من أسلوب أصحاب الكلام ، وطريقتهم فى البحث ، وما شغل به المتكلمون كسما وطى رأسهم المعتزلية .

أبو العباس النافسى * (- ٢٩٢ هـ)

هو عبد الله بن محمد بن أهل الأنبار نزل بغداد . وله كتب كثيرة لخص فيها كتب النطق . قال : « السورة الموحدة الموحدة على أصحاب النطق : وهذا النافسى أبو العباس كفى بكم ، وتفتح طريقكم ومن خطاكم ، وأبرز ضعفكم ولم تشد رطاسى البهر أن تروا طبع كلمة واحدة ما قال (١) . وكان شاعرا مجيدا وقد ترجم له ابن سبكتين المعز فى طبقات الشعراء وساق شيئا من أشعاره (٢) ، وسلكه ابن خلكان فى طبقات ابن النوى والحصنى (٣) . وكان بارعا فى تحرير الشعر ، ويبدو من بقايا أشعاره أنه نظم فى كثير من الموضوعات ، منها ما يتصل بعلم الكلام ، والرد على خصوم المعتزلة ، وهناك يهذى أهل العدل والتوحيد ، وكان يطيل القوائد ، ويكثر فى الغزل ، حتى قيل عنه النافسى جد الجبار : " أن فى كلامه طولا وظللا . . . وله قصيدة على روى واحسبد وكافية واحدة أربعة آلاف بيت (٤) . »

على أن أبا العباس لم يكن شاعرا ولا طالما قلنا ، ولكنه أيضا كان ناثرا شاعرا ، وقد ألفه الشعر بكتاب سدال سماء (تغزيل الشعر) ولكن الكتاب مفقود وليس بين أيدينا منه إلا نقل قليله فى كتاب المعاني والآثار لابن حبان ، وفى كتاب المعيدة لابن رجب ، ونقل آخر فى زهر الآداب للحصى القروائى . ويبدو أن أبا حبان كان معجبا جدا بكتاب النافسى ، وقد له للشعر والشعر : « وهو ما دنا من اللؤلؤ » ، ما أصبت أحدا تكلم فى نقد الشعر وروى عنه أحسن ما تكلم به النافسى المتكلم ، وأن كلامه ليزيد على كلام قدامه وغيره ، وله مذهب حليو

١ - الاطاع والمواظبة للتوحيد : ١٢٤/١ ٢ - طبقات ابن المعز : ١٧ ص ٤١

٣ - طبقات الأعيان : ٢٧٧/٢ ٤ - طبقات المعتزلة : ٣٠٠

ومع ذلك لا يحفل بحسب (١) . ومن النقل التي بقيت لدينا من كتاب الشعر للناسي قوله : " أول الشعر انما يكون بكاء على دمن ، أو تأسفا على زمن ، أو حزنا على سائر ، أو طوطا لا شعاق ، أو عظما لفلان ، أو اذرا الى سفيه ، أو فندا لبهة أو تنصلا من رقة ، أو تحضينا على أخذ بهار ، أو تحريضا على طلب أوتار ، أو تمديدا للكسار أو تعظيها لشريف طاق ، أو عتابا على طوية قلب ، أو عتابا من طارقة ذنب ، أو تعيدا لبعاد أحباب ، أو تحسيرا على مشادة أطراب ، أو ضياعا لآمال مائة ، أو تحسيرا للآوارح راجية ، أو نظما لعكم يابسة ، أو تزهيدا في حشر عاجل ، أو ترويبا في جمل آجل ، أو حفظا لدمهم حسب ، أو تحذيرا لبارع أدب " .

وهو حديث عن اليربوع والدواعى النفسية التي تدفع الشاعر الى النقل ، أو هو تعبيره عن الأغراض الشعرية وقوته ، وهو حديث تغلب عليه النزعة الأدبية الخالصة . وظنه أينسبا قوله على هذه النزعة الأدبية بعريف الشعر هو : " الشعر لغة الكلام ، وقيل الآداب ، وسور الهلاكة ، ومعدن البراعة ، وسجل الجنان ، وسبح البيان ، وذريعة القوسيل ، وسيلة القوسيل ، وزمام الغريب ، وحرية الأدب ، وصلة الهارب ، وهذه الراضية ، وحلة الداني ، وذوذة المتعل ، وروحة المتعل ، وحاكم الاعراب ، وشاهد المسواب " (٢) . وهو تعبير يشير الى طائفة طويعة الشعر من شتى شعري ومعرض للتعل وإيراد الشواهد النحوية واللغوية . ولم بالشعر من زاوية أخرى في قوله : " الشعر ما كان سهل المطلاع سهل النطق ، سهل المصطلح ، سهل الدخ ، سهل الاقطار ، شجع النسيب ، فكسه النسيب ، ما كسر النسيب ، سلم الزلل ، هو النسيب ، رافع الهجا ، مطمع المسالك ، لاقت الدارك ، فحب البيان ، يحمي العمانى ، ناسي الاغوار ، ضاحي القمار ، أبدت مدوره منزه ، واهت في وجهه عوده ، وانكادت كواوله لبواديه ، وطابت آفاره المقوضة ، وحكى العكس في القام فصوله ، وانتظام وصوله " (٣) .

ولكنه في الواقع العام لا يقسم بالذمة والتحديد ، فأكثر المباريات هاهنا عبارات عامة لا تكاد تعطى له لولا تعدد كونه مثلا (فعل الدخ ، جمل الاقطار ، رافع الهجا) . وهو يدعوه الى أن يكون الشعر سهلا المطلاع ، خفيف الوقع على الأذن ، ومن الواضح أنه يؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة ، ولكنه يدعو الى ربط هذه الأغراض بحسب

١ - البهار والاطار : ١١٢ / ٢ - المصدر السابق : ٢١١ / ٢

٢ - المصدر السابق : ٢٧٣ / ٢ ، وأنظر زهر الآداب : ٦٥٠

٣ - زهر الآداب : ٦٥٠

تدوخلت في تلك في التاج حياء ، وطابع وصوله ، ويبنى أن يوافق
للشعر العفة والسلافة ، لا يكون فيه خلل وزلل ، ويقتل ما كان منه بعيد المعاني
عنى النور ، وكان فيه التسبب فجبا شيئا ، والديح فعلا فيها ، ولا تظاير جسد لا
شيئا ، ويكره ما كان بعيدا عن المعتدلات ، حتى ان الناظر اليه ليعلم
فيه عذيق الطبع والسباب النيرة ، فيظن أنه قادر على طه ولكنه في الحق السبيل
المعتد ، فهو كالتدريك لا يأتى الا للحال في المنع .

وهو يكن الخلق بعد أن يحدث عن الشعر ووجه ذلك التعريف الذي يأتيه ودد
أفاده ويوضحه راجع بعد من هذه الأغراض ويحدد لها طابع معين ، فها تبنى
لدينا من كتاب الشعر في بعض بالحدث عن موضع الفيل بقل فيه : " وما طابعات
الناس تطوي الشعر وتذهب في القريض ، لاسيما لغاية م في أطر القفا شاربها ،
في الأيا حاصها وألف الجبال قوامها ، وألف الحسن تمامها ، وألف الهمس
حبيبها ، وألف الزموج حبها ، وألف العباة الظظها ، وفقر الهمز الظظها . (١٠) .
فهو يرى أن الشعر في بعض بالنفس ، وما يستحسن طريقة في الشعر لغاية من راحة
وهذه ، ثم في في حديث طويل قلنا جزء منه يصف ما يستحسن في المرأة من اللون
الجبال والحسن ، وقلت نظر الشاعر إليها اذا هو أظ في وصفها والتفصيل بمسأ ،
وأنه بعدد ليه طبعها الجبال والحسن .

على أن الخلق "أيا" تدهية هو فيها في فضاء من الشعر ، وقد جاءت آراؤه النقدية
التي بعد عنها في ضمنه أوضح وأصح من تلك الآرا التي رأيناها فيما تبنى لتسبب
من مخططات فيه من كتابه المصور به (تحليل الشعر) أنه كان طابع فسيك
الأحوال كذا فيها . طابعها أدبها صيا ، ويده ووجه كان صيونا فيها الى جمال
العباة والخلق في الأسلوب موبن أدينا فيه تان تحلان بعض آراؤه النقدية ، تحدث
في احداهما من رايه في الشعر من حيث الشكل والضمين ، فهو من حيث الشكل
يدعوا الى اجتناب الفصيح ، ومنى على من يلجئون اليه ، ويصعبون جبالا ، ويؤمنون
بتعدد الاغراض في القصيدة الواحدة ، وقوامها على سيطرة من القول ، ولكن ينفسى
أن يكن هناك تاسب بين هذه الأغراض ، وأن يحسن الشاعر الربط بينها ، وأنسبه

يظهر الى ما يسميه النقاد : حسن التخلص والانتقال من غرض الى غرض ، واللفظ والضمنى لا ينفصلان ، والصفة بنسبة كصفة العيون من الوجه لا ينفك أحدهما عن الآخر ولا يستقبل بعد لوله . والشعر ابداع جميل ومن أجل ذلك كانت الأذن مقياسه ، فقد يكون الشعر كلاما موزونا مقفى ولكنه هجين في السمع ثقيل اللفظ على الأذن ، فهو ليس بشعر . وقد عرفت . وهو يومئذ يأسى أن ذكره من أن يكون الشعر بعيدا عن التكلف والضميمة يقدح به الطبع فلا سبلا عذبا ، وتسل به القريحة بلا قسر ولا تعجل ، حتى اذا سمع السامع توهم أنه قد رطى ظفه لسهولة ونسائه ، ولكنه اذا حاوله عجز فلهيوسه الطبع العجز والسبل المتعصب . واما من حيث ضيوع الشعر فالديح يختص من فيه الاطالة في ذكر طالع البديع ، ولكن يمدى ويون تنزه أو مبالغة ، فأنسبه - كما يقول صري - في زهير : " لا يمدح الرجل الا بما فيه " ونغنى أن يكون النسيب سبلا قريبا الى النفس لأنه الصق الاغراض بها . وفي النسيب : يغنى أن يجتبى الخاص من الشعر في النقل مما قيل في الكلام وأن يمدح بالتصريح الى التلميح والتعريض لا سيما أوجع وألم ، واذا يكن الشاعر على الدار ، وذكر الذين توجهوا أظهر التحسب والمبالغة والحزن حتى يبعث الناس في نفس السامع ، ويصل الدمع من عينه ، واذا غاب سرح طابه الوجد بالوجد والصحة باللين ، فترك من عتب عليه في حالة نفسية متأرجحة بين الامن والخوف والريبة والرهبة . تلك هي أبرز الآراء النقدية التي ساقها النقاد في العهد القديم :

لمن الله صفة الشعر اذا	من صفات الجبال فيها لقينا ؟
يوكن النسيب طه على سنا	كان سهلا للماعمين مهنسا
ويكون العقال هيا صحيحا	وخسيرا العقال شوا ثمنسا
انا الشعر ما ياسب في النظم	وان كان في العلمات لغوينا
فأى بعضهما اكل بعضا	قد أقامت له الصدوق والمتونا
كل معنى ألك طه على سنا	تنفى لو لم يكن أن يكونسا
لتأمن عن الهوان الى أن	كاد حسنا يهين للناظرينسا
تكان الألفاظ فيه وجوه	والعماني ركن فيه موهنا
فاذا ما دحت بالشعر حرا	رمت فيه مذاهب الموهنا
فجعلت النسيب سهلا قريبا	وجعلت الديح عذبا مهنسا
وتكبت ما عجب في المدح	مع وان كان لفظه موزونا
واذا ما قرنته بهجينا	عطت فيه مذاهب الموهنا

قرضنا

فجعلت القصص منسوبة دواً وجعلت القصص منسوبة دواً
 وإذا ما بكيت فيه على الفدا بين يدي المؤمنين والفاقدون
 حلت ذون الأسى وذلت ما كفا من الدمع في الميون صونا
 ثم ان كنت طائفاً ثبت في الوعد وهذا والصورة لهذا
 فركت الذي عبت عليه حذراً أيضاً من مهننا
 وأصبح القريض ما فات في النظر وإن كان واضحاً مستهيناً (١)
 وإذا قبل أطمع الناس طمعا وإذا بهر أعجز المعجزيننا

ويتناول كثيراً من هذه الآراء النقدية أيضاً في قصيدته الثانية التي بين أيدينا ، حتى كأن هذه الآراء هي مذهبه الشعري الذي يحق به مواليه ، ويبدو أن أصله بالمدح يستلزم المستعرة فهو في هذه القصيدة يدعو إليها إلى أن يكون الكفاً على الدمار شاجياً بحيث الأسى في نفس السامع ، وإلى أن يظلم الشاعر في المدح حتى يرضى المدوح حقه من الثناء والشكر ، وأن يختار له من صفات المدوح أكملها وأظلمها ، وأن يجمع إذا ما كتب يمين الشدة واللين والقوة والرفق حتى يدع السامع بين حائلتي اليأس والرجاء والخوف والأمل . وهو أيضاً من حيث الشكل يدعو في هذه القصيدة إلى السهولة ولكنها السهولة التي لا تتنافى مع الجزالة والبطانة في عبارات الشعر وشواكبه . وهو في البلاغة في مخاطبة الطال ، قد لا يكون فيها مقاصد ما يرمي لا قصد منه ، أنها خلاصة الإيجاز في كل حين ، ولا الاطنساب والامسهاب دائماً ، ولا القرب ولا البعد باطراد ، وإنما لكل حالة من ذلك مكان تصلح له وتكون أدخل فيه . وقد يجمع الشاعر في القصيدة الواحدة بين إيجاز واطناب وقرب وبعد ، ويستحسن ذلك كله لعلامة الطال . ينال الثاني في التعمير عن هذه الآراء النقدية التي شرحناها :

الشعر طويست زبغ صدوره وحده ت بالتهذيب أمر مؤنسه
 وأيت بالاطناب شعب صدوره وقمت بالاجاز صور مؤنسه
 وجمعت بين قريه ومحبه وملت بين مجنة ومؤنسه
 وإذا بكيت به الدمار وأهلها أجهت للمحزون ط مؤنسه
 وإذا مدحت به جواداً ما جدا وفنته بالشكر حق دؤنسه
 أظفنه بنفيسه دؤنسه وخصه بظهوره ومؤنسه

بنفيسه

الامور والموضوعات ، وتوضح لنا كيف كانت بيئة المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة من أنشط
الهيئات الادبية التي اهتمت بالبلاغة وأمورها لما كان لها من أهمية في حياتهم وفي طبيعة
الدور الذي كانوا يؤدونه كما سبق أن بيناه .

ولكننا لانكاد نتقدم الى "بعد الربح الاول من القرن الثالث حتى نجد معتزليا كبيرا هيبو
الجاحظ يتجهده لدراسة البلاغة وأمورها ، وشؤون البيان وقضاياها المختلفة ، ويخصي
لذلك كتابا كبيرا هو "البيان والتبيين" فضلا على ما جاء من ذلك متفرقا في كتاباته
الاخرى . وعلى الرغم من أن المادة البلاغية عند الجاحظ كانت تأتي مشتتة بين طوائف
الموضوعات المختلفة التي يتحدث عنها ، وعلى الرغم من أنه لم يكن له أي منهج واضح
محدد في حديثه عن هذه المسائل ، وعلى الرغم من أن الابانته كما يقول المعسكي :
" عن حدود البلاغة وأقسام البيان والمصاحبة مشوشة في ضعافه ومنتشرة في أثنائه
فهو ضالة بين الامثلة لا توجد الا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير " (١) ، على الرغم
من ذلك كله فان الملاحظات البلاغية التي جمعها الجاحظ في كتاباته المنتشرة تعد
التروة الاولى للبلاغة العربية ، ومنها صدرت جميع الدراسات والبلاغة التي جاءت بعد
ذلك ، وهذه الملاحظات كانت دائما المصدر الاول لجميع الذين راحوا فيها يعتمدون
يتحدثون عن البلاغة العربية ، ويحاولون أن يعضوا قواعد وأصولها . ولن نستطيع
الحكم على جهد الجاحظ قبل أن نتعرف عليها . وأما الموضوعات البلاغية والنقدية
التي تناولها أبو عثمان في كتابه فهي :

١ - قضية الخطابية : على الرغم من أن الخطابة لم تكن مستقلة في مدلولها
عن مفهوم البلاغة فقد اختلفت المعايير عند الجاحظ وتبادلت في المعنى في كثير
من الاحسان (٢) ، الا أننا أقرواها بالدراس لأنها احتلت من اهتمام المتكلمين
حيزا كبيرا ، فقد كانت وسيلة في المناظرة والاقناع ولصاحبها الجدل والخصومات
وإذا كان تعدد الحياة الفكرية والمقاييس أوجد فن المناظرة ، وجعله صناعة تلتبس
لها الوسائل والاسباب ، فكذلك صار الأمر في الخطابة ، فقد أصبحت صناعة تحتاج الى
تعليم ودروس ، ولم تعد كلاما يجري به الطبع ، وهذا فن به الماطقة والوجدان ، أصبحت
كلاما منظما ذا أصول وقواعد ، وهي أصول تحتاج الى تعليم وتلقين أساسية خبيرا

١ - الصانعين لابي هلال المعسكي : ١١

٢ - أنظر البلاغة العربية في دور نشأتها لسيد نوح : ٢٥

مختصين ، وتحدثت مجالس الكوفة والبصرة وساجد منها الى مدارس تعلم فيها هذه الاصول
وقوم عليها معلمون مهرون يحاولون أن يوجهوا تلاميذهم التوجيه الصحيح ، وأن يتشكفوا
بألبتسم الأدبية . وقد تحدثنا عند الكلام على صحيفة بشر عن مجلس ابراهيم بن جبلة
الخطيب الذي كان يعلم الفتان أصول الخطابة وفن القول ، ثم مر به بشر وأستصحب
الى ما كان يقره للتلاميذ فلم يهجه ، فدفع اليهم صحيفة من تجميعه تحدثت عن هذا
الفن ، وتعرض لأسسه ومبادئه في دقة واحكام ، وطلب اليهم أن يشرحوا عما قال ابراهيم
صلحا لأنه لا عا^ق فيه ، وأن يتخذوا من هذه الصحيفة عدتهم في تعلم فن القول وأصول
الخطابة ، وقد رأينا كيف أحتوت صحيفة بشر على مبادئ عامة تصلح للشعير مثل ما تصلح
للخطابة ، ولتوسع فيها الدلولان بمضبط ببعض . وما هو الجاحظ أيضا - كما ذكرنا -

لم يكن يفرق بين الهلابة والخطابة في كثير من الاحيان .
وإذا نظرنا في كتاب البيان والتبيين نجد أن الجاحظ لم يك يدع مسألة صغيرة ولا كبيرة
تتعلق بالخطابة وقواعد الاشارة اليها . وقد أفتح الجاحظ كتابه بالحدث عمن
الحسن والحضر وممن بها ، وتحدث كثيرا عن فضيلة البيان والقدرة على التعبير
والكلام ، وضرب لفضيلة البيان أمثلة كثيرة من القرآن والشعر والنثر ، وأستشهد ببعض
أقوال الأما^ة الأخرى كقول بن جبر القاري^(١) ، وتحدث عن المصوب التي يمكن أن
تصيب لسان الخطيب وما يعثره من ضرب الآفات الصوتية ، فأشار الى اللثغة ، والحروف
التي تقع فيها ، ومن أنواعها ، وضرب أمثلة عليها ، وذكر بعض من كانوا مصابون بها^(٢) ،
كما تحدث عن آفات أخرى كالقلا^ة وهو كحة الصباح ، والفتور^ة وهو أعوجاج الفم^ة ،
والفقر^ة وهو ركوب السن اللثة ، وسقوط اللسان وتأثيرها على البيان ،
وتحدث عن من كانوا مصابون بهذه الآفات من الخطباء والبلغاء^(٣) ، ولكنه لاحظ أن هذه
المصوب تطورت في درجة تأثيرها ، فبعضها القديد ومنها السهل ، ومنها ما اذا ابتلى
به المرء فالخير أن يفلح عن هذه الصنعة ولا يشا طامها . يقول : " وليس للجلاج والتفاسم
والأنف والأفاس^ة " . في سهل الحضر في خطبته والمعنى في مناقشة خصمه . ثم
أعلم أن صاحب النقد في التقيير والتعجب من الخطباء والبلغاء^(٤) مع ساجدة التكليف
وشنعة التزهد أعذر من عصى بتلك الخطابة من حصر يصر لاهل الاعتياد والديانة
... فالحصر المتكلف والمعنى المتزهد ألوم من البليغ المتكلف^(٥) .

يقول أيضا وليس " مفرقة سلاطة اللسان عند المنازعة وسقطات الخطيل يوم اطالة الخطبة

١ - البيان والتبيين : ٧ / ١ ٢ - البيان : ١٥ / ١
٣ - البيان : ٥٥ / ١ ٤ - البيان : ١٢ / ١

بأعظم ما يحدث من المهي من اختلال الحجة ، ومن الحصر من فوت وترك الطائفة ،
والناس لا يهتدون الخبير ، ولا يلومون من أسدولي على بيان العجز ، وهم يلومون الحصر ،
ويؤثرون المهي ، فان تكلف مع ذلك مقامات الخطباء ، وتعاظها مناظرة اللفظ ، فتعصف
طريق السد (١) .

ومضى الجاحظ يهتد أسداً كثرين من خطباء العرب ، ويحدث عن صفاتهم وأخبارهم ،
فقد أساء الخطباء من بني هاشم ، ولفظ رجال القائل ، وخطباء الجاهليين والاسلاميين ،
والبدويين والحضرين ، ومن كان يجمع منهم بين الخطابة والفرس ، كعمرو بن الاكهم ،
والهميد السجاعي ، والكثير بن زيد ، والطرايح ، وصالح بن حطان ، ونصر بن سيار ،
وشار ، وساقى فيها كثيراً من أحوالهم وأنهاشهم (٢) . وأورد كثيراً من خطب العرب ، ووضعها
بين أيدي التلاميذ والدارسين وكأنه يضع يد لك مادة طيبة ، يطلب من المستمعين بهيئتها
الفن ، ومن يطمعون أن يكونوا خطباء بلفظاً أن يحذوا هذه المادة ، ويهرأ على مدى
منها لتكون شكا لا يستقيم ، وصحلاً لأذواقهم ، ومادة يستعينون بها على الاجتهاد
والتنقي . ومضى يفرق بين أنواع الخطب المختلفة ما ينفي أن يتبها لكل نوع من
أسلوب القيل . يقول : " والسنة في خطبة الكجاج أن يطيل الخطيب في صغر المجهول (٣)
ويقيل أيتها : " ووجدنا القاص إذا خطبها في صلح بين المشاعر أطالها ، وإذا أنشدوا
الشعر بين الساطين في مدح الملوك أطالها ولطالة موضع ولم يد لك بخل ، ولانفسال
موضع ولم يد لك من عجز (٤) .

ولا ينسى الجاحظ أيتها الحديث من سمع الخطيب وهيئة وأمر ذلك في اقناع السامع
والتأثير فيه ، ومن الاشارة وهيئتها وماعى أن يكون لها من دور في معونة الخطيب وتحد بهد
معيانه ، بل ان حسن استخداها قد يكون أحياناً أبلغ من الكلام قال ابن رشيق :
قالوا : يبلغ الاشارة أبلغ من مبلغ الصوت ، فهذا باب تتقدم فيه الاشارة الصوت ، وقول :
حسن الاشارة باليد واللسان من تمام حسن البيان باللسان . جاء لك الرائي نصيباً
وقال الجاحظ من قبل (٥) ولا شك أن الجاحظ هنا جعل الاشارة نوعاً من أنواع البيان

٢ - انظر مثله في البيان ٤٤/١ - ٥٠

٤ - البيان ١٣/١

١ - البيان ١٢/١

٢ - البيان ١١٦/١

٥ - المصنف ٣١٠/١

قد تتلوق أحيانا على الكلام انما كان يلاحظ في ذلك معنى الخطابة وشبه اليه .
ويلاحظ الجاحظ بين خطيب المتقدم وخطيب المولدين ، ويفضل خطيب المتقدم
لعمدتها عن التكلف ، وسلامتها من اللفظ المستكره ، ولجبراتها مع تدفق الطبع السليم .
يقول " ولم أجد في خطيب السلف الطيب والأعراب الاقمار الفاظا مسخوطة ، ولا معانيس
مدخولة ، ولا طعما رديضا ، ولا قولا مستكرها ، وأكثر ما نجد ذلك في خطيب المولدين ،
وهي خطيب البلد بين المتكلمين " (١)

والخطيب - ولا شك - يحتاج الى سرعة البديهة والقدرة على التدفق في الكلام ،
وسهولة الأخذ فيه أكثر ما يحتاج الى ذلك الشاعر ، وهي الجاحظ - يدافع عن نفسه
للعرب واعتزازه بخراسهم - أن هذه الميزة المهمة قاصرة عليهم ، وهو يتخذ منها مجسالا
للمخاطبة أمام الأسماء الأخرى ، وسلاما يرفع في وجه الشعوب والخصوم من كانسوا
بها جيون العرب ويحطون من قد يحضارهم . يقول الجاحظ : (ان البديهة قاصرة
عليها ، وان الارتجال والاقتضاب خاصان عليها) (٢) بل ان العصبية للعرب لتحمله على أن
يبالغ أكثر حتى يوسع مدلول الميزة السابقة ، فيزعم أن كل شيء للعرب انما هو بديهية
وارتجال على حين لا يستطيع أحد غيرهم أن يخطب أو يقول الا بعد حفظ وعاديس وطول
فكرة واجتهاد . يقول : " كل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتنجال وكأنه الهام ، ولمست
هناك سنانة ولا مكادة ولا اجالة فكلوا استعانة ، وانما هو أن يعرف وجهه الى الكلام
والى رجز يوم الخصام ، أو حين يفتح على رأسه شرأ حد ويبعير . فتأنيبه المعانسي أيضا لا
وتتال عليه الالفاظ اثتالا ، ثم لا يثبت ^{في} على نفسه ، ولا يدريه احدا من ولده : والكلام
عليهم أسهل ، وهو عليهم أسير من أن يثبت ^{يفسروا} الى تحفظ ، ويحتاجوا الى عدايس ، وليس
هم ممن حفظ علم غيره ، وأخذى على كلام من كان قبله " (٣) .

والا كما نغتنر للجاحظ حماسه السابقة في جمل البديهة والارتجال مقصودين على العرب
فان الشك بعثرينا في جمل البلاغة مقصورة عليهم وعلى الفرس فقط حينما يقول : " وجملته
القول اننا لانعرف الخطب الا للعرب والفرس ، تأما الهند فانما لهم معان مدونه وكسب

١ - البديهة : ٩ / ٢ ٢ - البديهة : ٢٨٥ / ١
٣ - البديهة : ٢٦ / ٢

مجده ، لا تنافس الى رجل معروف . . . والميوانيون فلسفة وصناعة مخلق ، وكسان
صاحب المنطق نفسه يكنى " اللسان غير موصوف بالبيان مع علمه بتميز الكلام وتفصيله
ومعانيه ومخاضه ، وهم يزعمون أن جالوس كان أنطق الناس ، ولم يفكر بالخطابة
ولا بهذا الجنس من البلاغة (١) . . . وبعد أن يقصر الخطابة على العرب والفلسفيين
فقط يدكر أن خطابة الفرس لا تكاد تناس خطابة العرب ، أو تبلغ شيئا الى جانبها
لان خطابة العرب ، بل كل شي عندهم كما سبق أن أشار به بهمة وإنجسال
وهي ميزة صفة لا يمتنع بها الفرس ، والذين لا يتأتى لهم القول الا بعد طول كمد
ومعاناة . يقول في اعقاب العبارة السابقة : " الا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للمعجم
كانا هو عن طول فترة ومن اجتهاد رأي وطول خلوه ، ومن مشاورة ومأونة ، وعن طول
التفكير ورأسه الكعب ، وكل شي للعرب كانا هو بهمة وإنجسال (٢) . . .
على أن الجاحظ لا يفت في حديثه عن الخطابة عند هذه الملاحظات الشكلية العامة
ولكنه يتطاول الخطابة بالحدث التي الخالص ، فيتناول بالدراسة والنقد ألقاظها
ومعانيها ، ويتحدث عن حالة المستمعين النصية ، وعن أحوالهم وما يطلع من القبول
لهم ، وهو هنا يطول الوقوف عند ما أثاره بشر في صحيفته السابقة عن صفات الألفاظ
والعماني ، ومطابقة الكلام لسامعيه ، وتفاوته لتفاوت حال من يلقى الهم ، ويوسع
مدلول هذه القادة ومطابقتها أبعاد أعق ما كانت عليه عند بشر . وسنرجع الى الحديث
في هذا الجانب قليلا ، وندعه الى دراسة قضية الألفاظ والمعاني عند الجاحظ .
وبخلاصة القول ان المعترزة كانوا أكثر الناس غاية بقتية الخطابة ، واستنباط أصولها ،
وتقرير قواعدها ، لما كان لها من أهمية عندهم ، فقد كانت وظائفهم الاولى ، ووسائلهم
الباشرة في الظاهرة والاكثاع للظهور على الخصم ، والظفر باعجاب الجمهور وتقد يسميه
وقد كان بشر ابن المعتز من أظهر من أتجه الى هذه الناحية وهي بها وكتب فليس
الخطابة ، وأمر البيان والقول صحيفة نقدية قيمة تمتد من بذور البحث البلاغسي
الاولى ، ثم جاء من بعده الجاحظ ، فاستفاد كثيرا من صحيفة بشر وهي عليها
بعد أن وسع كثيرا من الآراء ، وأعطاهم مظاهر أعق ما سببته في أكتافهم .
الدراسة لجهود الجاحظ .

١ - الهميان : ٣ / ١٨ - ٢ - المرجع السابق وصفه .

٢ - الجاحظ والدراسات القرآنية

للملاحظ أكثر من كتاب في مجال الدراسات القرآنية ، فله كتاب (نظم القرآن) وله كتاب (آي القرآن) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (المسائل في القرآن) ولكن هذه الكتب جميعها مقلدة للمصنف الشديد ، ولأنكاد نعرف شيئا عنها إلا نقول قليلة مثيرة بين مؤلفات الجاحظ الأخرى لأنكاد نسمي أو يكون فيها عا " كبير ، وسنحاول من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفات الجاحظ أن نعرف رأيه في مرتبة القرآن ودرجة إعجازه ووجوه هذا الإعجاز .

أعلن الجاحظ أن القرآن إحدى معجزات محمد ، وهو معجزة بلاغية ، وإنما كان على هذه الصفة بالذات لأن سنة الله في الكون قد جرت على أن تكون معجزات أنبيائه من جنس ما شهر به أوليائهم الذين أرسلوا إليهم ، حتى يكون ذلك أعق في الحجة ، وأبلغ في البرهان والدليل ، كانت معجزة موسى السحر لأنه كان أعجب الأمور عند قوم فهو البحر ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاكاً فيه منه في زمانه ^(١) . وكانت معجزة عيسى في الطب لأنه " كان الاغلب على أهله وعلى خاصة عليائه الطب ، وكانت مواهب معظمهم على خواصهم ، فأرسله الله عز وجل بأحيا " الموتى إذ كانت غايهم علاج المرضى وأهيا " الأكف ، إذ كانت غايهم علاج الرمد ^(٢) . وكانت معجزة محمد في مجال الهلافة والبيان والمصاحبة والكلام ، لأن قوم محمد " كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ، ونظم ضربوب الكلام مع طمهم له وانفرادهم به ^(٣) .

وهذا باح محمد بعدد أهم به عند أول لحظة ، بعد أهم أن يأتي بسورة واحدة من خلقه فيقول لهم : (ان طاعتوني بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وقد قهرت في تكديبي ^(٤)) . ولم يكن القوم الذين يثار لهم محمد قوما عاديين ، انهم قوم شكسون خصمون لا يستكون على كسوة ولا مخيرة فقد هموا يثارون محمد من كل سبيل (هجوم من كل جانب ، عار من أصحابه) ^(٥) . ولكن على الرغم من ذلك كله لم يعارضوا القرآن ، ولم يحاول واحد من صغارهم وخطباءهم أن يوقف " كلاما في ينظم كلامه كأقصر سورة ^(٦) " مع أن ذلك أهمون من الحرب والقتال والخراج من الديار ، لم يعارضوا القرآن وهم القضاة البلقاء " والكسالى كلامهم وهو سيد عليهم ، قد قهر يقاتلهم ، وجاشت به صدورهم ، وظلمتهم قوتهم عليهم ، حتى قالوا في العجالة والمقارب والذئاب والكلاب " وكل طوب وديج ، ولهم بعد أخصاف

١ - جميع النسخة على هامش الكامل للميد : ١٤٦ / ٢
 ٢ - المرجع السابق وفتحته
 ٣ - المرجع السابق وفتحته
 ٤ - المرجع السابق وفتحته
 ٥ - المرجع السابق وفتحته
 ٦ - المرجع السابق وفتحته

النظم وضروب التأليف ، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانين والأسجاع والمثنوي (١) ، والسر في ذلك ان أمثالك احتمالان يوجد هما الجاحظ . أحدهما أن يكونوا قد أدركوا مسورة القرآن البلاغة ، وظلمة نظمه وتأليفه ، وأنه مما لا قبل لغيره ، فصرخوا " عجزهم " ، وأن ظل ذلك لا يشبه لهم ، فقرأوا أن الاضراب عن ذكره ، والتغافل عنه في هذا الباب . وإن فهم به . أشل لهم في التدبير ، وأجدر ألا يكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجردوا إلى الدعوة ببسلا (٢) . فصرخوا طربوا القرآن عنهم : (وإذا تلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لنوشا " لفظا مثل هذا) والاحتمال الثاني أن يكونوا " أطبقوا عن معارضة مع ذلك فهم طربوا (٣) . وهو احتمال مرفوض عقلا ، لأنه لا قسمة لاجوز أن يطبقوا على تسريك المعارضة وهم يقدرون عليها ، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدعاة الاطبيكيات على هذا الكثير وسون اليسير ، أي اللجوء إلى الحرب والقتال ، وترك المعارضة والكسالم وهي أخف وأيسر ، ولأن طريق الاحتمال الاخر ، وهو أن يكون القوم قد أدركوا علو كعب القرآن في البلاغة والنظم وأحسوا بعجزهم عن الاتيان بعظه ، فسكتوا عن معارضة حتى لا يكشف أمرهم أمام الناس .

الجاحظ والصرفه : وكأنا أحس الجاحظ أن هذا التعليل قد لا يفي لسكوهم عن المعارضة ، وهم أهل اللدد والخصومة ، وأهل الفساحة والبيان ، كان ينبغي أن تكون لهم محاولات في معارضة القرآن ، ولعلمهم قد يحاولون أن يماروا في هذه المعارضات ويصروا لها حجة وقفلا ، قد يكون ذلك أكثر قولا من سكوتهم المطلق عن المعارضة ، ولعل هذا هو ما دفع الجاحظ إلى أن يجد في الامر ضيقا من (الصرفة) على أن الفرق بعيد هاهنا وبين مفهوم الصرفة عند الجاحظ ومفهومها الذي تحدثنا عنه عند استاذة النظام . صرفة النظام أن العرب كانوا قد ربن على الاتيان بعقل القرآن لواتجح لهم المجال وأعطوا الفرصة لأنه ليس للقرآن ميزة بلاغية عن غيره ولكنهم صرخوا عن ذلك ، وأبعدوا عن هذا الطريق . أما صرفة الجاحظ فهي باب من التدبير الالهي والعناية الربانية ، جاءت لمصلحة المسلمين ، ولرفسح الشبه والمكوك التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة ، فقد لا يهدم الامر اناسا جهالا ، أو متشككون معاندين ، أو ضغلا " المعقدة أغوارا ، تنظلي عليهم بعض مؤامرات أهل الزيف والضلال ، فيلقون في أوهامهم ، أنهم قد طربوا القرآن ، أو جاءوا بعظه ، فتنتشر الهيلة والرهبة في النفوس المريضة . تلك هي الصرفة وظايفها عند الجاحظ . صرفة جسام

١ - حجاج النبوة على هامش الكامل للمبرد . ٢ - حجاج النبوة ١٤٥/٢ . ٣ - المرجع السابق .

لخير المسلمين وصلاحهم . يقول : " وهل ذلك طرّف من أوهام الحرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم نجد أحداً طمّح فيه ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعطلت القضية على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ولطلبوا المحاكمة والتراضى ببعض العرب ، ولكنهم القيل والقال (١) .

وذكر هذا المفهوم للصوفة في موضع آخر من الحيوان فيقول : " وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن ، ولم يأتوا به مضطرباً ولا طامحاً ولا مستكبراً إذ كان في ذلك لأهل الشعب متعلق (٢) . ويستشهد الجاحظ لرأيه هذا بما أحدثته سبيلته حين طرّض بعض آيات القرآن من تشكيك في نفوس الجيلة يقول : " فقد رأيت أصحاب سبيلته ، وأصحاب بني النواحة ، إنما تعلقوا بما ألفت لهم سبيلته من ذلك الكلام السدي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسبيله ، وأخذ بعضه ، وتناطح أن يثأر به فكان لله ذلك التدبير الذي لا يلفه العباد ولو اجتمعوا له (٣) .

اعجاز القرآن في نظمته : ومن الواضح أن الصوفة عند الجاحظ يشبهونها هذا لا تنفي عن القرآن ريعته البلاغة ، ودرجته العالية في سلم الفصاحة والبيان ، وقد أكد الجاحظ هذه الحقيقة أكثر من مرة : فذهب إلى أن وجه الإعجاز في القرآن إنما هو النظم والتأليف . يقول : (في كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدق نظمته الديرع ، الذي لا يقدر على مثله العباد ، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها . من جاء به (٤)) . ويقول في خطاب من يعيرون كتبه : (وصيت كتابي في خلق القرآن كما عيت كتابي في السرد على المشبهة وصيت كتابي في القول في أصول الفتيا والأحكام كما عيت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وديع تركيبه (٥)) .

ولكن ما فهم النظم عند الجاحظ ؟ ومايزات هذا النظم القرآني البديع ؟ لقد وضع الجاحظ - كما ذكرنا - كتاباً في نظم القرآن ، ولكن الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئاً وليس بين أيدينا حتى مجرد نقول عنه تساعدنا على تكوين فكرة عنه ، ولكن الجاحظ يصف لنا فيقول : (كتبت كتاباً أجهدت فيه نفسي وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي فليس الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدر فيه مسألة لرافض ، ولا لحدري ، ولا لغيره ولا لكافر بهاد ، ولا لمنافق مقصود ، ولا لأصحاب النظام ولعن نجم بعد النظام من يومس أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس يبرهان ولا دلائل (٦)) .

٢ - المرجع السابق : ٢٢٩ / ٦

١ - الحيوان : ٩ / ٥

٤ - المرجع السابق وصفتيه .

٣ - المرجع السابق : ٩٠ / ٤

٦ - حجج النبوة : ١٤٨ / ٢

٥ - المرجع السابق : ٩ / ١

فالكاتب الذي في الاحتجاج للقرآن ، والذي على ما أناره أصحاب الشبه والمبهم حوله من شكوك وريب ، كهيئة الصفة بمفهومها الزائف عند النظام وأصحابه ، وشبهه الرواقي والحشوية والكناري والثقافين ، كذلك الشبه خلا التي أنارتها طائفة من الكتاب يقول ضمير الجاحظ : أن الواحد منهم (يكون أول بدوه الطعن على القرآن ليس تأليفه والقضا عليه يتألفه ، ثم يظهر بعد ذلك ظروفه بتكذيب الاخبار وشبههم من نقل الآثار ^(١)) أو كهمز اليهود وسفهم من قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له) فالت اليهود على وجه العاقل والمهيب والخصالفة والتملت : تهم أن الله يقرض منا ، وما استقرض منا الا لقوله وثقانا ، ففكرت بذلك القيل ان كان على وجه التكذيب والتخطئة لا على وجه أن دينا كان في الاصل أن الله يقرض وأن عاده أعياه ^(٢) . ليو لا . جيمما يفتح الجاحظ كتاب نظم القرآن الذي لا شك أنه ليوصل اليه لوجدنا فيه عرضا لهذا الأثر جيمما ، وهو أحججها والله عليها ، قسم يمد والكتاب في جاتيه الآخر توضيحا لهذا الظاهر الذي هو وجه اعجاز القرآن عند الجاحظ . أما معالجه للنظم القرآني ، فقد تحدث عن ذلك من عدة نواح :

أ - اللفظ القرآني : لاحظ الجاحظ أن اللفظ القرآني يفتح بكسر مسن الخصاصر والبلاغة العظيمة ، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ واستعمال ما هو أحق بالمعنى منه ، وأولى بالاستعمال . فقد يشترك لفظان في معنى واحد ، ولكن أحدهما أدق من الآخر في اللفظ وأدخل في المعنى ، وأقرب على التعبير عنه من اللفظ الآخر . وقسم تغيب هذه الفروق الدقيقة بين الالفاظ المترادفة عن العامة وأكبر الخاصة ، ولكن القرآن يتفهم بذلك ، ولا يمكن أن تغيب عنه هذه الفروق ، يقول : " قد يستغف القاصر الفاظا يستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع الا في موضع العلاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر . والظن لا يذكر في القرآن السخب ويذكر في الجوع في حال القدرة والعلامة كذلك ذكر العطر ، لأنك لا تجد القرآن يلفظ الا في موضع الانتقام ، والعامة وأكبر الخاصة لا يفسلون بين العطر وبين ذكر الفهم ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه اذا ذكر الأبحار لم يقل الأسماك ، واذا ذكر سبع سموات لم يقل الارضين ، ألا تراه لا يجمع الا على أرضين ، ولا السمع أسماط ، والجسماني على أنواء العامة غير ذلك ، لا يتفقدون من الالفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال

١ - رسالة في اخلاق الكتاب : ٤٢ - ٤٣ ضمن ثلاث رسائل للجاحظ ، المطبوعة

الطبعة ، ١٣٤٤ هـ .

٢ - المرجع السابق : ٣٤

وقد يرمي بعض القراء أنه لم يرد ذكر النكاح في القرآن إلا في موضع القومح (١) .
 وفي اللفظ القليل يجمع المعاني الكثيرة هو كى ما لا توجد به
 العبارات الطويلة . قال تعالى : (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكرهاً)
 فاشتق لكل صائد وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد ، وشاهين ونيق ، وحيثما وافق
 وفاق الأخر من أسم الكلب . . وهذا يدل على أنه أعصا فلما وأحمد ما جنت ، وأنسبها
 ذكرها . . (٢) . وتحدث عن قوله تعالى (ولا يريهم ذلك دحاطها أخر منسباً
 ما وما) من جملة الألفاظ وما جمعت من المعاني الكثيرة . قال : " قالت
 الحكما أنا تبنى الداعن على الماء والكلأ والمصطب ، فجمع بقوله : (أخر منسباً
 ما وما) ، الفجر والشجر والطح والبطين والبال والعشب لأكثر ما يترى على مساق
 ينفسن وما يسطح وكل ذلك مرمى ، ثم قال على السبق : (مطا لكم ولا تملكوا
 فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كله لأن الطح لا يكون إلا بالماء ولا يكون الماء
 إلا من الشجر (٣) . وتحدث عن هذه الطاعة في قوله تعالى وصف خير أهل
 الجنة : (لا يمدون فيها ولا ينزفون) فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع مروب خير
 أهل الدنيا . وقوله تعالى يذكر فأكبة أهل الجنة : (لا مقطوعة ولا مشرقة) جميع
 بهاتين الكلمتين جميع تلك المعانى (٤) .

وقد ذكر الجاحظ أنه ألف كتاباً عرض فيه لما جاء في القرآن من الإيجاز ، وفصل الحديث
 في معناه . يقول " وفي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن لتعرف بها فضل طبع الإيجاز
 والحذف من الزوائد والفضول والاستعارات ، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز
 والجمع للمعاني الكثيرة بالالفاظ القليلة على الذي كتبه لك في باب الإيجاز وشعره
 الفضل (٥) .

على أن القرآن ملجأ في أحيان كثيرة إلى الاطّاب أيضاً وذلك من تنطه منه بمراعاة
 المقام وأحوال المخاطبين ، فقد تحدث الجاحظ عما ورد في القرآن من الترداد والتكرار
 في القصص فقال : " وقد رأينا الله عز وجل يرد ذكر قصة موسى وهارون وشعيب
 وإبراهيم ولوط وهاد وشمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمر كثيرة ، لأنه خاطب جميع
 الأمر من العبيد وأصناف المعجم ، وأكرمهم غنى غل ، أو معاند مشغل القصور
 ساهى القلب (٦) .

- | | |
|----------------------------|---------------------|
| ١ - البهتان : ٢٠/١ | ٢ - الجحيم : ١٨٨/٢ |
| ٢ - البهتان : ٣١/٢ | ٤ - الجحيم : ٨١/٢ |
| ٥ - المرجع السابق ومحتضه . | ٦ - البهتان : ١٠٥/١ |

لما يلاحظ الجاحظ أن لفظ القرآن موزن أخرى من حيث النظم ، وذلك أنه يرى فيها
 هذه الألفاظ أن يكون بعضها من جنسها صلة ، وبعضها الألفاظ مفعولات صاحبها
 داعية لا تفرق ، مثل : (الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجسنة والفسقة
 والرهبة والرهبة ، والمجاهدين والانتصار ، والجن والانس) (١) . وهو يعني نوسبا
 بعد باسم (مواءمة النظم) ومن ميزات اللفظ القرآن التي لاحظها الجاحظ
 مواضع لتفتي الطال ، وعلامته لاهوال المخاطبين ، فيحدث كل فريق من التفتي
 بما يكون أوقع في نفسه ، وأدخل في التأثير فيه . يقول : (وأما الله فبارك وتعالى
 إذا خاطب العربي والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والخطب ، وإذا خاطب
 بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام) (٢) .

نظم القرآن وموسيقى السور : يذهب الجاحظ إلى أن القرآن يخالف في وزنه
 كل ما نراه عليه العرب من أنواع الكلام أن له نغما موسيقيا خاصا ، ووزنا يتبعه موسيقيا
 من وحدات مترابطة متصلة وقد لاحظ الناس ما في القرآن من وزن وإيقاع فحسبوا ذلك
 شعرا ويرأى آخرون القوافي بها واحدا في آخر بعض الآيات فطاولوا أن يوجدوا صلة بينهما
 ومن سجع الكهان أو غيره ذلك من ألوان الكلام . ولكن الجاحظ يرى في القرآن أن يكون
 على أي نوع من أنواع الكلام التي عرفها العرب واسمها طعنا في كلامهم . يقتضي
 " خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منثور غير متعلق على مخارج الأصوات
 والاسجاع ، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج " (٣) .
 في القرآن آيات جاءت على بعض أوزان الشعر المعروف عند العرب ، ولعل هذا ما جعل
 بعضهم يحسبها شعرا ، فيملن لهم الجاحظ أن للشعر حدودا معينة ، وهذا إذا خاص
 فليس أي كلام أطلق له وزن خاص شعرا ، لأن الناس في أثناء حديثهم العادي كسروا
 ما يخرج كلامهم دون اتفاق وحد . ذا وزن معين ، فهل يسمى هذا قهرا ؟ وهل يسمى
 اصطفا شعرا ؟ آثار الجاحظ هذه المسألة من خلال قضية الشعر في القرآن . وكثيرا ما
 رأه في ذلك أن الكلام حتى يستحق أن يسمى شعرا ينبغي أن يتصف فيه هذا الفن
 ويصدق فيه هذا مضمونا ، وأن يتجاوز في مقداره البيت والبيتين ، والمعبأة والمقصور
 تكلم الجاحظ من هذه المسألة من خلال حديثه عن قوله تعالى : (تبت يدا أبي لهب
 فرد على من طعن عليه أو زعم أنه شعر لأنه في تقدير (مستغلى مغلى) قال : أنشدهم
 أنه لو اعترضت أظرف الناس وخطبهم ورسا عليهم لوجدت منها مثل (مستغلى مستغلى)

كثيراً و (مستعملين لفظين) ، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً ، وليس
 أن رجلاً من الباعة صاح : من يشتري بالديناران ، لقد كان تكلم بكلام مستعملين لفظين
 (مستعملين لمعولات) ، كونه يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصد إلى الشعر
 وظل هذا المقدار من الوزن قد انتهى في جميع الكلام ، وإذا جاء المقدار الذي جعل
 أنه من نتاج الشعر والمعربة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعراً (١) * والجاحظ
 صاق إلى الحديث في مسألة الشعر في القرآن ، ولا أتفق منه على أوزان معينة ، وسواء
 بتوسع اليافاقل من بعد في بحث هذه الناحية ويقر لها بأبا خاصة مستفيدة من مسائل
 الجاحظ في ذلك *

المسور البلاغية في القرآن : عرض الجاحظ لكثير من الآيات القرآنية ونظام في كتابه
 الحيوان ، فمن ما فيها من ألوان بلاغة وشرح وجه الجمل فيها ، وعلى الرغم من أن
 الجاحظ - كما سقينا - لم يفرق بين ألوان البلاغة المخططة كما فعل النحويون ، فهو
 تميز ألوان الديدج طده ، وهذا وألوان البهائم أو المعاني ، وإنما كانت هذه الأنواع
 تتداخل عند وقد يسميها جميعها بديما أو بياناً ، أو براعة أو فصاحة ، إلا أن الجاحظ
 كان منتهياً إلى الفرق الدقيقة الموجودة بينها وكان على ادراك تام لدليل كل شيء *
 عرض الجاحظ لبعض التفسيرات التي وقعت في القرآن ، وأوضح التشبه والتشبيه بـ
 وكشف من الصلة أو وجه التشبه بينهما ، وجلاء بين سره وجعله قد توقف طويلاً
 قوله تعالى : (أنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلحها كأنه رؤس الشياطين)
 الذي طلع فيه بعض المفسرين والطحاوي بسبب خطأ التشبه به ، فإن التامر لم يرأ شيطاناً
 قط ولم يشاهدوه حتى يشبه به * وقد رد أبو عبيدة على ذلك من قول رداً فيها بـ
 ذكر أن هذا الاستعمال وارد في أساليب العرب ، وبين أنه معروف في طريق التفسير
 هذه ، وكانت هذه الآية وما أثير حولها من شكوك الطحاوي فيها في وضع أي
 كتاب (مجاز القرآن) أما الجاحظ فلم يمجبه هذا التفسير اللغوي ، وذهب إلى التفسير
 في وجه التشبه فمن أنه منزع من غير طاهر مدرك بالحصاة إذا على ثبوته في الادراك
 طريق العادة والمعرف وتناهي التامر له * فقال : " وليس أن التامر بأشيطاناً قط طمس
 صورة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقياح صور الشياطين
 واستنساخه وكراهته ، وأجبر على السنة جميعهم ضرب العقل في ذلك رجوعاً لا حبساً
 والتفكير والاختراع والتفريق إلى ما قد جملة الله في طباع الأولين وآخرين وقد جوسج

الأمور خلاف طابع جميع الأمر ، وهذا التأويل أشبه من قول من وهم من التشبيه
أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن ^(١) . وتفسير الآية في موضع آخر من التفسير
قال : " وهم ثمران رؤوس الشياطين ثم شجرة تكون ببلاد اليمن لها عظام كروية
والشجر لا يثمر هذا التفسير ، وقالوا : معنى الا رؤوس الشياطين الصروفين
الاسم من لغة الجن وبه تهم . فقال أهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يفسر
الكل بشئ ؟ لم نره فنتوهمه ولا وصفت لنا صوته في كتاب ناطق أو خبر مادي : ومفسر
الكلام يدل على التخفيف بظك الصورة والتفخيم فيها ، وطى أنه لو كان شئ ، أبلغ فسيم
الزجر من ذلك لذكره فكيف يكون انسان كذلك ؟ والحق لا يجوز إلا من شئ ، فمثل شجر
قد عاينوه أو صور له وصاف صدق اللسان بلغة في الوصف . . . قلنا : وإن كان لم يسم
شيطاناً قط ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده ففى اجتماع على ضرب الكل بتوسيع التفسير
حتى صاروا يسمون ذلك فى مكانين : أحدهما أن يقولوا : ليسوا أنهم من الشياطين
والآخر أن يسمى الجمل شيطاناً على جهة التطير له كما يسمى الثور الكربة شومراً . . .
وقول جماعة المسلمين والمرب وكل من لقناه على ضرب الكل يخرج الشيطان ذلك شئ
أنه فى الحقيقة أخرج من كل قوس . . . ^(٢) " فالجواب عن بقى التفسير الذى هو التشبيه
للتشبيه ، وهو هير أهل الظاهر ، سوا " كان ذلك نباتا ينبت باليمن أو شجرة أو شجر
المنظر ، فهذه كلها دلالات مادية ولكنها لا تشير الخيال على ما تقرر كلفه لا التفسير
من الخوف والرجب . . . فأن مهمة هذا التشبيه إثارة الخيال عن طريق استعانة تشبيه
الصورة المثبتة لله ، وهى صورة الشيطان . . . وتمرر الجاهل لقوله تعالى : (وأنسى
ظهير نيا الذى آتاهمنا فأنسلخ منها فأنعمه الشيطان فكان من الفانين) . . .
لرفعناه بها ولكنه أخذ إلى الارض وأخرجناه من غطاه ككل الكلبان فحصل عليه
بلمبه أو تركه بلمبه ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) . . . فقد طعن فى شبيهة
التشبيه أيضاً بعض المعترضين ولم يروا بين التشبه والتشبه به صورة واضحة ، أو ما يسمونه
قوة : . . . فرموا أن هذا لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور فى صدر هذا الكلام . . .
شبهه حال من أعطى شيطاناً فلم يقله . . . ولم يذكر فيه ذلك . . . بالكلام الذى ان جعلت
شبهه ينجح ولى ذاهباً وإن تركته شد عليك ونجح . . . مع أن قوله : بلمبه لم يقع فى قوله
وأنه بلمبه الكلب من علف شديد وجر شديد وير تعب ، وأما التباح والتباح فمن شئ . . .
آخر ^(٣) .

وفي د قاع الجاحظ من هذا التشبيه بين قصر نظر الصم في لأنه لم يذكر من حال المشبه
 الصورة عرض الآيات عليهم بعد قبولهم لها ، مع أن الصورة هاهنا صورة ذهنية وذات
 مدلولات واسعة . فقد شبهت الآية الذي أعطى الآيات بالكلب في حالتين مختلفتين
 فهو من ناحية حرصه على الآيات وطلبه لها كالكلب في حرصه وطلبه إذ يذلل كل طريق
 في سبيل ذلك ، ومن الناحية الثانية فإن هذا الذي أوشى الآيات هو نفسه وليس
 لهما ، فهو في نفسه وقد له لها من يد به بعد الحرص عليها كالكلب ينجح بعد طبعه
 له يقول : (يشبه الذي أوشى الآيات والأعاجيب والكرامات في يد * حرصه عليها وطلبه
 لها بالكلب في حرصه وطلبه ، فإن الكلب يعطى الجود والجهد من نفسه في كل حال
 من الحالات * وشبه نفسه وقد له لها من يد به بعد الحرص عليها وغرط الرغبت
 فيها بالكلب إذا رجع ينجح بعد اطرادك له ، وإيجاب أن يكون نفس قبول الأشياء
 الخطيرة النفيسة نفس وزن طلبها والحرص عليها ، والكلب إذا أتمب نفسه في شئ
 التياح مقلداً أهلك ومدبراً عنك لبيت واعتراه ط يعثره عند الغيب والعطر (١))
 وفي أمثلة أخرى للتشبيه في بعض الآيات القرآنية أوضح الجاحظ أن وجه التشبيه هو
 غلبة صفة على المشبه به صوغت استعماله ، وجملت هذه الصلة بينه وبين المشبه
 مرحية . بقول : في قوله تعالى : (وإن أوهن الهيئت لبنت العنكبوت) : دل
 بيته على وهن خلقه ، فكان هذا القول دليلاً على التصفير والتقليل . * وقيل
 (فعلة كمثل الكلب أن تحل عليه بليته أو تتركه بليته) : فكان في ذلك دليل على
 ذم طباعه والأخبار عن تسريه وزائه ، وعن جهله في تدبيره وأخذه . * وذكر السجستاني
 فقال : (فمن جعل مثقال ذرة خيراً يره ومن جعل مثقال ذرة شراً يره) فكان ذلك
 دليلاً على أنه من الغفلات في الصغر والقلّة ، وفي خفة الوزن وقلة الرجحان . * وذكر
 الصمار فقال : (كمثل الحمار يحمل أسفارا) فجعلته مثلاً في الجبيل والنعيم
 وفي قلة المعرفة وظن الطبع (٢))

ومرض الجاحظ للمجاز في القرآن ، وكان يطلقه أحسن على كل الصور البيانية ، إذا لم يكن
 الاستعارة أو التشبيه ، وقد دلت عما ورد في القرآن من مجاز الال أو البس
 كقوله تعالى : (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقوله (أكالين للضمت) *
 قال عز وجل (أنا يأكلون في بطونهم نارا) وهذا مجاز آخر . * وشهدت من مجاز القرآن
 في قوله تعالى : (لقي أنك أنت العزيز الحكيم)

١ - الحبيب - جوان ١٢/٢

٢ - الحبيب - جوان ٢٨/٤

٣ - الحبيب - جوان ٢٥/٥ : ٢٤

وختلف مع بعض القسوس في شأن بعض العبارات التي وردت في القرآن الكريم
في قوله تعالى في سورة النحل: (يخرج من بطونها شراباً) يقال: (جعل كذا
بشراباً) وأما هو شي يحل بالهـ شرباً، أو بالهـ يبيد انساده... كما في قوله تعالى
الذكان يحيون منه الشراب، وقد جاء في كلام العرب أن يفرأوا جاً، فكذا قيل في قوله
فطسوم، وقد قال الشاعر إذا سقط السقاء بأرض فري وبيد، وإن كانا فطسوماً
فربما أنهم يدعون السقاء وأن السقاء سقط، وفي خبر المثل من جهة بطونها أو جوفها
فقد خرج في قوله من بطونها وأجوافها، ومن جعل قوله في هذا التركيب فربما
عن العرب قليلاً ولا كثيراً، وهذا الباب هو خسر العرب في لغتهم وحياتهم، فربما
وقد خطب بهذا الكلام أهل تهامة وهذا يروى عنه، وهو: أسدس سبباً في
أصحاب الممثل والأعرب أعرب بكل معناه ساقطه، فبطل سبباً في
هذا الباب أو طعن فيه من هذه الجهة (أ) فواضح من هذا أن القائل لم يرد
ذلك التصريح، بل رأى فيه تعبيراً في الأدب، وأنه وجب أن لا يابى به لأن الأسماء
القرآنية فضلاً على أساليب العرب في القيل.

وتحدث الجاحظ في استمارة في بعض الآيات وفي وجه التنبه فيها، ولا حظ في قوله
أنها قيام كلمة بغير أخرى، في قوله تعالى: (هذا يومهم يوم الدين) جعل الله لهم
والمعذب لا يكون قولا، ولكن ما قام المعذب لهم في موضع التنبه، فربما سبباً في
في قوله تعالى: (وهم يزعم فيها بكرهتها) وليس في الآية بكراً ولا معنى
طيس مقدار البكر والمشيات: وفي هذا قوله: (وقال الذين في النار لكرههم يومئذ)
والخرقة: الحفظ، وجههم لا يفتح فيها شيء يحفظ، ولا يختار دخولها أنسب
يفتح فيها، ولكن لما كانت الملائكة قام الحفظ الثاني من حيث.

ولا حظ الجاحظ أخيراً أن ما في نظم القرآن من عجز وإعجاز لا تأتي ملاحظته وأما
لأنسان قادي لم يوت حفظاً من الفصاحة والبيان، فيحتاج الأمر إلى فائده وأما
والتي دونه، ومعرفة بأساليب العرب وتصرفها في القيل، وكذا كان المرء أعور، ولا بد من
وأدري بأسرار النظم، وأدري للغة والشعر، وشعر الكلام كان أقدر على معرفة أسرار
القرآن، والأحساس بما فيه من جمال وشوق على أساليب القيل الأخرى، يقال: (وسبب
طمين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه، فليس يعرف فنون النظم واختلاف
والشعر إلا من عرف القصد، من الرجز، والمخمر، والأسجاع، والقصيد، من الشعر، والقصيد
من الرماثيل) وبين في نص آخر أيضاً أن معرفة أساليب العرب في كلامهم، فربما
لهم الكتاب، ومن تأمله: (فلهرب أهل المشتقات وأبنيه، ووضع كلامه من هذه

على معانيهم وأرادتهم ، ولعلنا لالفاظ مواضع آخر ، ولها حيث دلالات أخرى من حيث
جهل تأويل الكلام واللفظة والنشأة واللفظ (١) .

وخلاصة القول . ان ايجاز القرآن عند الجاحظ يمكن في حين نظم روحه تأويله .
أما مفهوم هذا النظم عند الجاحظ فهو أنه يختلف من جميع طرائق القول التي كان يراها
المعرب ، فهو ليس شعرا ولا نثرا ولا مذكوبا ولا سجعيا ، ثم ان هذا النظم ليس حصصا
الصوغ وكمال التعريب ، وقد انتقاء الالفاظ ، ومن اختارها ، بحيث تكون أكثر
التعبير عن المعنى المراد ، فإذا أخذنا إلى ذلك أن الجاحظ هو شخص بعد التفسير
كما سنرى ذلك في سائر الالفاظ والمعاني من اللفظ من حيث الظاهر والباطن
ومعناها من الخرافة والاستكراه والحوثية .

استطعنا أن ندرك فكرة الجاحظ عن النظم هي . كما يلاحظ فكرة لفظية لها طابع
أن يوسمها . كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك حتى تصبح ذات دليل أوسع تتجلى
الأسلوب بمعنى أعم . وتبني الجاحظ أيضا كما رأينا إلى الألوان البلاغية التي يوسمها
عليها القرآن في تصويره وتعبيره ، وط تنفرد به هذه الألوان من مزايا ومفات .

التأويل عند الجاحظ : والجاحظ المعتزلي كأصحابه يؤمن بوجود الذات والصفات
ويؤثر في نوع للفصل بينهما هنا . على ذلك أنكرنا أن يكون الله حكما وادواً وظن
وها هو الجاحظ يقول : (القرآن جسم وصوت وذو تأليف وذو نظم وتطبيع وخلق قائم بحدود
مستقل عن غيره ، وسنوع ومرئي في الحرف وفعل وموصل ، ذو اجتماع واختراق ، وحسن
الزيادة والتقصان والفناء والبقاء ، وكل ما احتلته الاجسام وصفت به الاجرام ، وكل ما
كذلك فمخلوق على الحقيقة ، دون المجاز وتوسع أهل اللغة) .

ولجأ الجاحظ كما يفعل المعتزلة عادة . إلى تأويل الآيات التي تعارض فهمهم فهو حريص
بواجه مثل هذه الآية : (ولأن ما في البحر من شجرة أظلام والبحر يمد من مداه)
أبحر ما نصت كلمات الله) التي تنسب إلى الله كلاما يلجأ إلى تأويلها فيقول : (والكلام
في هذا الموضع ليس مجرد بها القول والكلام المؤلف على الحروف ، وإنما يمد النعم والافعال
والصفات وما أشبه ذلك) فهو كما يلاحظ . قد أولى الكلام بالنعم والآجيب التي هي
الله صفة القول والكلام . وسنرى فيما بعد أن التأويل هو القاعدة الأساسية الكبرى التي يلجأ
إليها المعتزلة لمواجهة مثل هذه المواقف .

١ - الحميدان ١٥٤/١

٢ - حجج النبوة : ١٢٩/٢

٣ - الحميدان ٢٠٩/١

هكذا الجاحظ في توجيهه لعبارة المتأني على هذا الشكل والتي بدورها تدل على حسن الالفاظ الذي يتحدث عنه فيها سبق وهو أنه (تميز اللفظ في حسن الالفاظ بها)
على أن الجاحظ الذي أورد للالفاظ كثيرا من التسميات ، وعركها دون تخطيط ما قبله ، فليس
أنه يفي في كل تعريف لفظا لجانب معين من جوانبها دون أن يحيط بها إحاطة كافية
قد تفي تعريفا منها ، ولأن رضاء عنه ، ولأن أكثر التسميات تميزا عن عامة الالفاظ
وحقيقها . يقال : (وإلى بعضهم - وهو من أحسن ما جرت به عادة : لا يكون الكلام يوضح
اسم الالفاظ حتى يطبق معناه لفظ ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى معناه سوى من حيث
إلى تلك) . وهذا التعريف - كما يلاحظ سميحي أن يربط بين اللفظ والمعنى ، ويظهر
إلى التجهيز اللفظي ، وإلى حسن الصياغة فهو ذلك المعنى بالمتأني وهو المعنى المستعمل
المختار منها .

وتستحدث الآن من القنن الالفاظية التي أهمها الجاحظ مستعمل في ذلك على نحو ما
إلى طوبى الثلاثة : البيان ، والبديح ، والمأنسي .

١ - البيان : لا يستعمل الجاحظ كلمة البيان كما استعملها غيره ، ثم إن هذه الكلمة
قد اتخذت أسما اصطلاحيا يدل على نوع معين من أنواع الالفاظ .

ومن جهة استعمال الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي في عدة معان : فمنها ما هو
الانهاض والتعبر وتل الأفكار إلى الآخرين . تلح ذلك في قوله : (البيان اسم جامع إلى غيره
كشفلك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقة ، ويوصل
على محصلة ما كان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الدليل ، لأن مدار الأمر والتأني
إلى الجاهل القائل والماض أنها هو الفهم والافهام . فإى شىء يلفت الأنظار ، ويحدث حسنة
المعنى فذلك هو البيان . وذلك أن المعنى والأفكار تكون عادة مستورة في النفس لا يطلع
المراء منها ، ونحتاج إلى وسيلة تنقلها إلى الآخرين ، ونخرجها من حجبها بوسيلة
الوسيلة هي : (البيان) البيان ما هنا إذن معناه التلميح وهو الإيضاح والكشف والاعيان
يقول الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى التلميح للبيان : (والدلالة الظاهرة على
المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعوا إليه ويحث عليه)
ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى ، وتكشف عن قصد صاحبه ، وأما ذلك

١ - البيان : ١١٥/١

٢ - البيان : ٧٥/١ - ٧٦

٣ - البيان : ٧٩/١

ومن جهة استعمال الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي في عدة معان : فمنها ما هو
الانهاض والتعبر وتل الأفكار إلى الآخرين . تلح ذلك في قوله : (البيان اسم جامع إلى غيره
كشفلك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقة ، ويوصل
على محصلة ما كان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الدليل ، لأن مدار الأمر والتأني
إلى الجاهل القائل والماض أنها هو الفهم والافهام . فإى شىء يلفت الأنظار ، ويحدث حسنة
المعنى فذلك هو البيان . وذلك أن المعنى والأفكار تكون عادة مستورة في النفس لا يطلع
المراء منها ، ونحتاج إلى وسيلة تنقلها إلى الآخرين ، ونخرجها من حجبها بوسيلة
الوسيلة هي : (البيان) البيان ما هنا إذن معناه التلميح وهو الإيضاح والكشف والاعيان
يقول الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى التلميح للبيان : (والدلالة الظاهرة على
المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعوا إليه ويحث عليه)
ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى ، وتكشف عن قصد صاحبه ، وأما ذلك

من البيان بصنف واحد، بل جمع ذلك ولم يفرق، وكما قال، وأظهر ما به، وجعل
 لغة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والتبرهان الذي اليه يرجعون في اشتغالهم
 أربعة أشياء، وفي خصلة خامسة ٠٠ وهذه الخصال هي: اللفظ، والنظم، والاستسار
 - والنقص (٠٠) والخاصة هي (الحال التي تسمى نعمة ٠٠) وكل واحد من هذه
 الخمسة صورة بالغة من صورة صاحبها (وقد نفي الجاحظ بعد ذلك بشدة عن كل نوع
 من أنواع البيان الخاصة هذه، على أن أفضلها هو كان باللفظ والكلام، وليس
 الجاحظ كثيراً من فعيلة الكلام والقدرة عليه، وأما على الصمت، وله رسالة خاصة
 (تفضل النطق على الصمت) رد فيها على من فضل الصمت على الكلام، وقال: انهم
 رأيت فعيلة الكلام بأمره، ومنه النطق ظاهرة في خصال كثيرة، وفضل معرفة نية
 وراح بعد هذه العقاب، وكان ذلك بداية الحديث عن البيان ومعرفة الناس المستفيضة
 يراه في هذه الجاحظ معنى البلاغة والقل الجليل، فمن حيث التعمير والكلام، فمعرفة
 الناس، فمنهم من يعبر عن مقصوده بلفظ رديئة ضعيفة، أو بلفظ طيبة وليس فيها
 من جلال أو حسن، ويقيم من يتخذ لذلك لغة فنية فيها الاشواق واليهما والرواق والجلال
 وهذه اللغة هي التي يجدر أن يسمى صاحبها أدبياً أو بليغاً أو بليغاً، وقد مر بنا في هذا
 التخصيص قبل قليل عند الحديث عن البلاغة في توجيه الجاحظ في باب المعاني بأن
 هي الاتهام ولكن بلفظ فنية جميلة، وأن يكون للبيان عند الجاحظ مدلولاً، مدلولاً
 وهو الاتهام والتعجب، وبمسال الأفكار إلى الغير بأي شكل كان ذلك من لغة أو استسار
 أو خط أو غير هذا، ثم مدلول خاص وهو الاتهام باللغة الجميلة التي اكتسبتها بغير
 معيثة، وهذا المدلول بمعنى البلاغة، وهذا المدلول للكلمة حين الجاحظ عليه
 عليه اسم (البيان والتبيين) الذي يعني بغير ظهور، طرفة العقل التي الجليل والجميل
 وأما مع إيراد أمثلة كثيرة له من التراث العربي فمن فيه وضاعة الله أو على التفسير
 به، وأن فالبيان عند الجاحظ لا يقصد به (علم البيان) الذي هو علم من علوم البلاغة
 بمعنى: التشبيه والاستمارة، والكتابة، والمجاز، كما أوضح على ذلك المتأخرين
 وأن كان الجاحظ قد درس فنون هذا العلم وتحدث عنها من غير أن يدخل تحتها
 الاصطلاح المتأخر للكلمة فمن علوم البيان التي تحدث عنها الجاحظ:

١ - التشبيه: لم يتحدث الجاحظ عن التشبيه في تصنيفات، ولم يبين أركانه أو

١ - البيان : ٤٩/١

٢ - البيان : ٧٦/١

٣ - رسالة الجاحظ في تفصيل النطق على الصمت على ما في النظم القديم : ٢٢٠/٢

كما فعل المتأخرون ، ولكنه قد عرفه رغم ذلك بمعناه الاصطلاحي وأورد كثيرا من الأمثلة عليه ، وتحدث عن بعض الألفاظ التي استخدمها فقال : (شبه الشعير " والسبط " والبنسبة " الإنسان بالشمس والشمس والقيث والبحر ، والاسد والسيف والحيمة والنجم ولا يخرجونه بهذه المعاني الى حد الانسان ، وإذا ما قلنا : هو الكلب والخنزير وهو القرد والحصار ثم لا يدخلون هذه الاشياء في حدود الناس ولا أسمائهم) (١) فالتشبيه كما يفهم من الجاحظ الجاحظ هو اشتراك شيئين في صفة أو أكثر دون أن يعني ذلك خروج المشبه عن حاله الى المشبه به أو انطباقه معه تماما ، واشترائهما في جميع الصفات حتى لا يتطابقان ، والمشبه هو الشخص الذي وضعه المتأخرون للتشبيه . وبعد الجاحظ التشبيه نوعان : **المثل** و**المشبه** ، والملاحظ أن وجه الشبه ينحصر في أن يكون واضحا في المشبه به الذي يضرب به المثل ، وأن تكون صفاته أتم منها في المشبه بقول : (والحصار هو الذي ضرب به القرآن المثل في الجبل) وضرب به المثل في الجبل ، فقال (كمثل الحمار يحمل أسفارا) فلو كان شيء من الجبال أجبل منا في بطون الاسفار من الحمار لضرب به المثل (٢) ووضح الصفة في المشبه به من المثل تسويح ضرب المثل به وتحويله مقولا عند التام . ولا فان التشبيه بشيء ليس وجوبه التشبيه فيه قويا جليا بعد ضرا من الهدى يقول الجاحظ في التعليق : على قول **البيان** الذي ينسب .

فالمعنى الأكمل لم تختصه ، ذلك كان نصح لا يخفى

ليس بهذا الكلام وجه لان التام انما يضربون المثل بشيء " نادر من فعل القرد " **والمشبه** ما عدا ذلك كسرايب ، وطم الاحف ، وكرم حاتم ، أما اذا ضرب المثل بفعل ففعل **والمشبه** ولم يكن مشهورا به كان الكلام صريحا عن وجهه ، ولو كان الفعل من صفات الشخص **والمشبه** فلذا قلت : كان الشيء لا يمتنع . وكان النحوي لا يقول : لا ، لم يكن شيئا ، ولو كان **والمشبه** منها على ما قلت . وكثيرا غير مشهورين (٣) بذلك . وقد بلغ من اهتمام الجاحظ **والمشبه** أنه فتح له في كتابه (البيان والتبيين) بابا خاصا بعنوان " باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء " . مثل له بأطلة كثيرة منها قول الشاعر .

بدأ المرق من نحو الحجاز فشاقتي وكل حجازي له المرق شائق
موى ظل نهر المرق والليل دونه والدم أبلى كلها والاسالقي

- ١ - الح - وان : ٢١١/١ ٢ - الح - وان : ٢١١/٢
٣ - الح - وان : ٢٤٨-٢٤٧/٢ ٤ - الب - وان : ٢٤٨/٢

وهو أهم الجاحظ في حديثه عن التشبيه كثير بيان وجه التشبيه وإظهاره وإظهار خروجه من جملته ، وقد وردت معنا أمثلة من التشبيهات القرآنية التي توفى عنها ما فيها من أوجه التشبيه للصور الذين فيها أن اللغة ليست ظاهرة بين المشبه والمشبّه به في تشبيه الخيل بالفرس من الآيات بالكتاب اللامع ، وأن التشبيه به (الشيطان) في قوله تعالى (طمأنينة) (ومن الشياطين) صورة غير معروفة في الذهن فقرأوا في ذلك مجازاً ، فمن التشبيه ، (فوجع الجاحظ أن التشبيه لا يعتمد دائماً على الحسيات بل كثيراً ما يلجأ فيه إلى الصور الخيالية أو الانشائية التي لها دور مشرق في الذهن دون أن يكون لها أحياناً حيز حسيه فحسب الواقع الخارجسي .

الاستمساك والتجسار : لعل الجاحظ أو من استعمال المجاز يستلزم الاستمساك المعروف ، وهو المعنى الظاهر الحقيقة . والجاحظ على مذهب المعشقة الذين يسمون بتوسمين . كما يستلزم في استعمال المجاز هو ولون به كثيراً من الآيات ، وطعنهم فيها .

ولذلك يري الجاحظ ينمى على من ينكر أن يكون في اللغة مجاز وقد عليم في اللغة . وقد طعن ثامن من المتحدين ومخر من لا علم له بوجه اللغة وتوسيع العرب في لغة وفيهم بعضها عن بعضها لا طارة والوحى (١) والمجاز منه الجاحظ ميزة كبيرة من توسمين اللغة المصونة . وهذا الباب مخر العرب في لغتهم ، وهه وأشبهه اتسمت (٢) . ولأن فالعجاز منه الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير حقيقته على سبيل التوسيع مستحسن أهل اللغة ، فقد فهم يفهم السامع ، وهو ضرورة لفظة لابد منها ، وخبرة من مخرجين العرب ، واستعماله يورث إلى اتساع اللغة واستعمالها في مدلولات جديدة . ومستحسن أمثلة العجاز التي تحدث عنها الجاحظ عدا عن المجازات القرآنية التي أشركا إليها ، حديثه عن مجاز الالقي والدوق ، إذ عقد لذلك باباً خاصاً سواء (العجاز والتشبيه في الالقي والدوق) فذكر قول الشاعر :

وقد أكلت أظفاره الصخر كلما تعاباً عليه طلق حتى تمسك
فأرى فيه استعمالاً للكلمة على غير حقيقتها وقال : جمل النحت والتفنن أكسبه
قال خنكاف :

أيا عراشة أما أنت ذا نقر فان قوى لم تأكلهم التوسمين

والضيق : السوء . فجعل قضي الجذب والأزمة ^(١) . وسرد الله أشرف لنا جسما
من لفظ (الأكمل) مستملا على سبيل المجاز . كما تحدث عن مجاز الله في : ومن
" قبل الرجل إذا بالني عونه عبده : ذق ، وكيف ذاك ؟ وكيف وجد عظمته
قال عز وجل : (ذق أنك أنت العزيز الحكيم) ^(٢) كما أنه لو قال الثاني : " فليس
وهو ذبحني العظم كان ذلك مجازا " ^(٣) .

ولكن الجاحظ في حديثه عن المجاز لا يفرق بين أنواع المختلفة لفظي القوام من حيث
هو عرف المجاز اللغوي والمجاز العقلي ، ولكنه لم يطلق عليها هذه التسمية . فسمى
المجاز اللغوي ، وقال له حين فسره قوله تعالى : (يخرج من بطونها شراباً) ^(٤) :
أن العمل ليس شراباً ، وإنما هو شيء " يحل بالنا " شراباً أو بالنا " نبيذا " ، فسمى
شراباً إذ كان يحيي " منه الشراب فقرر بهذا أن تسمية الشيء باختيار ما هو في الحقيقة
جائزة في البيان العيني ^(٥) .

وهو المجاز العقلي الذي سيمول عليه المعترض كثيراً في تأويلهم ، وخاصة
في حالات الجور والاختيار ، وأعطانا بضعة أمثلة له ، ووقف هذا مرة أنكار النكس
لهذا اللون اللفظي . فالحسن سبع وجل يقول : " طلع سهيل ، ورد الليل ، فكون
ذلك قال : أن سهيلاً لم يمت ، بحر ولا يبرد قط وكرو مالكين أنى أن يلقى الرجل
للخير والمحاب ما أطلقها للمطر " ولكن الجاحظ لا يفر أنكار النكس في الحقيقة
استعمالاً عربياً صحيحاً جاء فيه أماليهم بوجه بيانهم في التمهيد . فقد جاء في كلام
العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم . وقد قال الناصر :

إذا سقط السط بأرض قوم وضاء وإن كانوا غفلاً

فردوا أنهم يرون السط وأن السماء سقط . ومن الواضح أن بعض الناس قد أنكروا
هذا اللون من الكلام ، وكان أصل انكارهم المعنى الدلالي الذي يرد إلى أنس
جميع الاعمال إلى الله ولا يبي غيره قادراً على الاتيان بشيء . ولكن الجاحظ قد فهم
هذا الاستعمال وشرحه وأحتج له بشواهد من اللغة ، ومن أنه استعمل في بعض
الناس ، وهو نوع من المجاز السهل المعروف ^(٦) .

وأما الاستعارة فهي عند الجاحظ تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه ، وهو يشرح معنى
هذا التعريف لها ، مما بعد محاولة مكره لوضع تعريف للاستعارة . يقول في التلخيص
على قول الناصر :

يأدار قد غيرها بلامها كأنما يظلم مطاميرها

وظلقت صحابة تفشاها تكي على عوامها عتاهها

- | | |
|--------------------|------------------------------------|
| ١ - الحيوان : ٢٤/٥ | ٢ - الحيوان : ٢٨/٥ |
| ٢ - الحيوان : ٨٥/٤ | ٤ - الحيوان : ٤٢٦/٥ ، وأنظر البلاغ |
- في دور نشأتها : ١٤٥
في البلاغ المعينة في دور نشأتها : ١٤٤ ، وكان بالحيوان : ٤٢٦/٥

• ومنها ما عطف للمعاطب ، وجعل المطر بها * من المعاطب على طريق الاستعارة وتسمية
الشيء باسم غيره إذا قام مقامه ^(١) وذكر أمثلة كثيرة من القرآن وكلام العرب ، وطبق
عليها بما يفيد هذا التصريف ويدعمه • ففي قوله تعالى : (هذا نزلهم ~~في~~)
الدين (ذكر أن العذاب لا يكون نزلاً ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم
لغيرهم سمي باسمه • وقال الآخر :

فلما نزل في كبره فزى ~~فزا~~ فقلت اطمعني غير تسمى ^(٢) وتعريف الجاحظ للاستعارة بأنها تسمية الشيء
بغيره إذا قام مقامه لا تنحصر في المجرى المرسل تحت الألفه هو أيضاً تسمية الشيء باسم
غيره فقه من القائل يفهم السامع • ولذلك كانت الاستعارة عطفه بمختار بالمجاز والمفصل
والتشبيه والبدل • يقبل في التعديل على قوله تعالى : (فإذا هي حية تسمى) • ومن جعل
للحيات تشبهاً من الشجر أكثر من أن نقف عليهم ولو كانوا لا يسمون انسياهاً منها وسحباً
لكان ذلك ما يجوز على التشبيه والبدل وأن قام الشيء مقام غيره أو مقام صاحبه ، ومن عادة
العرب أن تشبه به في حالات كثيرة وقال الله تعالى : (هذا نزلهم يوم الدين) والعنزل
لا يكون نزلاً ولكنه أجراه مجرى كلامهم • • وهكذا عرف الجاحظ الاستعارة وتسميتها • وهذا
مبني على ما لاحظ فيها معنى التشبيه وإذا كان الجاحظ لم يفسح للاستعارة التصريف الجامع
المانع الذي يحصرها من الاختلاف ^(٣) كما فعل المتأخرون ، فصرفونا بأنها مجاز مرسل
علاقته المشابهة ، إلا أن ملاحظته فيها • • ولا شك كانت أكبر عون في سبيل ذلك •
الكاتبيسة : جاءت الكتابة عند الجاحظ بفهمها العام وهو ترك التصريح بالشيء
والتعمير عنه ظهراً وإشارة يقبل : • • وبكتابة فهو على انصاح ، ولحظ يدل على ضمير •
والكتابة كل لون من ألوان البيان مرتبطة بالحال وسعداء فيها ، وهي تحسن حين يراعى
فيها المقام : يقبل الجاحظ : • • ولكن ضرب من الحديث ضرباً من اللطف • • فالانصاح
في موضع الانصاح والكتابة في موضع الكتابة ، والاسترسال في موضع الاسترسال • ولكن
الكتابة لم تأت هذه بمعناها العام الذي يقابل التصريح فقط ، وإنما جاءت كذلك على معناها
في الاصطلاح البلاغي • يقبل : • • وإذا قال : قلن مقصود فطك كناية عن البخل ، وإذا
قالوا للعامل مستغنى ، فطك كناية عن الجور ^(٤) • كما تحدث عن بعض الكلمات الإسلامية
المحدث التي أصبحت تستعمل كناية عن بعض المعاني • من ذلك مثلاً اسم المنافس
لن رأى بالاسلام واستمر بالكفر •

٢ - المربيع السابق ومفهومه •
٤ - البيان : ٧/٢
٦ - البيان : ٢١٣

١ - البيان : ١٥٣/١
٢ - الجوهري : ١٧٢/٤
٥ - الجوهري : ٣٩/٣

أخذ ذلك من الناقص والقصا^١ والدما^٢ . وكما سبوا ربيع الانسان الناضج وانما
الفيضان الهطون التي كانوا يتحدرون فيها اذا أرادوا قضا^٣ حاجة للمستتر . ومنسبه
العدوه وانما العدو القفا^٤ والاضية هي العذرات ولكن لما طال القاف^٥ هم النجوم والنيل
في أثنيتهم سميت تلك الاشياء التي رما باسم المكان الذي ربيت به . . ثم يقسطن :
وكذلك كان كتابتهم في انكشاف عورة الربى . يقال كنف طينا^٦ مطعه وعورته وشـ واره
والشوار^٧ المطاع . وكذلك الفرج وانما يحلون الابر والحر والاس^٨ .

١ - الهد يسج : لعل الجاحظ الى من دون هذه الكلمة وأرجح لها كاصطلاح بلاغى
به آلى . وقد ذكر الهمي في البيان والتبيين عند تعليقه على فني الاشهب ربه :

ان الالهة تخرج دما^٩ هم هم القرم في القوم بالأم طالس
هم ساجد الدهر الذي يضي بسـ وما خير كف لا تنو^{١٠} بساعسـ

فقل : قوله هم ساجد الدهر انما هو مثل وهذا الذي تسميه الرواة الهد يسج .
هذا التعليق يحكى أن الهمي عند الجاحظ لا يحل ذلك الدليل الاصطلاحي
الذي عرف فيها بعد ، وأطلق على مجموعة من الألوان البلاغة حطت اسم الهد يسج
الذي هو فرع من فروع علوم البلاغة الثلاثة . انه ما عدا بهد عن المعنى الاصطلاحي
المأخر ، فهو يطلق على الاستشارة . وكذلك في الاطمة الاخرى التي أوردها الجاحظ
كشواهد على الهمي . كقيل الراعي :

هم كامل الدهر الذي يضي به
وحديث الرسل : (موسى الله أحد وساجد الله أشد) وقيل كعب بن عبيد :
شد العصاة على البرى بمن جـ حتى يكون لغيره تكبـ
والجهل في بعض الامور اذا اهدى مخرج للجاهلين عقـولا
وكقيل الاخضر :

وولى كضرب السوء يومئذ بك مسـ ولا بد ان آذاك أنك فاقـره^{١١}

فن الاطمة التي يوردها الجاحظ للهد يسج يتضح أنه يحكى به كل ما يزخر في الكلام ومنه
وجمله سوا^{١٢} اتخذ الشاعر الى ذلك استعارة أو مجاز أو تشبيها أو أى لون بلاغى يحقق
لصمدا الهدف ، كما يلاحظ من عبارة الجاحظ السابقة أيضا أنه لم يكن هوألى مسن
أطلق لفظة الهمي على هذه الفنون البلاغية ، وانما نقل ذلك عن الرواة ، واستعمله
فيما ألف .

٢ - البيهسان : ٥٥/٤

١ - الحيوان : ١٢٤/١

٢ - البيهسان : ٥٦/٤

وفي محاولة من الجاحظ للتأريخ لنشوء مذهب الهدى يرجع إلى بشار بن برد، فهو أول من استكثر منه في شعره، واحتفل به احتفالا شديدا لفت إليه أنظار القضاة، ثم قلده شعرا، بشارا في هذا المذهب واحتذوا حذوه، فكان من شعراء المذاهب والنمى وسلم، ولكن بشارا أجودهم وأحسنهم. يقل عن الحناني: "على ألقا... وحذوه وظاله في الهدى يقل جبين من يتكلف من ذلك من شعراء المولدين، كحسب منصور النمى ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههم. وكان الحناني يحتذى حذوه بشار في الهدى ولم يكن في المولدين أصوب يد بها من بشار وابن مرة.

وكما دعت الحاسة للعرب الجاحظ من قبل إلى أن يجعلهم ألقا الاسم وأقدرهم على الخطابة وأن يقصر القدرة على الهدية والارتجال عليهم، وكذلك دعت الحاسة هاهنا إلى أن يقصر الهدى عليهم، فيقول: "والهدى مقصور على العرب ومن أجله غافست لغتهم كل لغة، وأريت على كل لسان".

وإذا كان الجاحظ لم يطلق لفظة الهدى بمعناها الاصطلاحي المتأخر إلا أن ذلك لم يمنع من أن يشير إلى عدد من الألقا التي أصبحت فيما بعد من شروط تعلم الهدى ومنها: أ - السجج: عرض الجاحظ له، وأورد كثيرا من الأمثلة عليه، وهو متأثر في نفسه من الساجين ورد التهمة التي حطت على السجج، إذ فهم الناس من حديث الرسول للرجل الذي قال له: "أوأيت من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهل العيس مثل ذلك يناسل؟ فأجاب: أسجج كسجج الجاهلية؟ وفي رواية: أسجج كسجج الكهان". معنى النهى والتعظيم، فقالوا بكراهته، وقد ساق الجاحظ لهذا الرأي عدة أقوال منها قول الرافعي: "لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الأقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه عسى أن يكون أراد أبطال حق فتشادق في الكلام".

ويرى الجاحظ أن الذي كره الاسجاع يعنيها أن كهان العرب الذين كانوا يدعون الكشف عن الشيب بحاجة أن مع الواحد منهم رثا من الجن يلهمه كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع يقول: "وكان الذي كره الاسجاع يعنيها وأن كانت دون الشعر في العلف والمنع أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم كانوا يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رثا من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع قالوا: فوق النهى في ذلك أنه هو أقرب عهدهم بالجاهلية، وطبقته فيهم ونفسى صدر كثير منهم. ظلمت النملة زال التعظيم".

٢ - البيان: ١/٤

٤ - البيان: ١/٢٨٢

- ٦

١ - البيان: ١/١

٣ - البيان: ١/٢٨٤

٥ - البيان: ١/٢٨٧

- ١ - الخير المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق .
- ٢ - الخير المطابق بسدود اعتقاد أسسلا .
- ٣ - الخير غير المطابق مع الاعتقاد أنه مطابق بسدود .
- ٤ - الخير غير المطابق بسدود اعتقاد أسسلا .

وأحتج الجاحظ لوجه قوله تعالى : (الذين على الله كفاية أم به جند) فانهم حصروا الذين
الذين على الله عليه وسلم الرسالة في الانتماء ولا خيار حال الجحود بمعنى امتناع الخلق
وليس اختياره حال الجحود كفاية لجمعهم الانتماء في طائفة ، ولا حد لانهم لم يستقروا
معه ، فثبت أن من الخير المبرور صادق ولا كسالى (١) . وهكذا كان النظام والباحث
المعتزليين من أوائل الذين تحدوا في هذه المسئلة وانظروا يبحث ساطها ، سيما
كان مائة : عتبة اعتقاد منها اليقين المطعون في كفاية مبررات الخير والابتداء ، وتسمى
أشار إلى ذلك ابن كفاية حرفة قال : " أن الكلام في هذه الأمور من آثار التشكيك وساطها
الخاصة (٢) " .

ب - الفصل والوسيل : عرض له الجاحظ وجهه البلاغة كلها في تعريف الكلام
لها أنه متى حيزا قال " حقيقة الفعل من الوصل " (٣) وقد لاحظ جونا من مواطن الوصل
وهو كمال الانتفاع مع الإيهام وهو يأتي إذا كان بين جملتين كمال الانتفاع باختلافهما
خيرا وانشا : الأمر الذي يقتضى الفعل بينهما ، ولكن هذا الفعل يوجب عطف القسمين
وحقيقة قول الثانية بالاولى ، فتجس " وأوصفت فيها لهذا الإيهام والافادة لعدم التوافق
وقد ذكرنا لذلك وهو قول ابن بكروك مبرور ومنه قول قال له : أتبع النسب ؟
قال : لا طاعة لله . قال أبو بكر رضي الله عنه : فكم لو كنتم تعلمون ؟ قال لا ، وبالله
المست (٤) .

ج - الإيجاز والاختصار : عرف الجاحظ الإيجاز بقوله : " لو أن فلا تسال
ليعتسا : ما الإيجاز ؟ لظننت أنه يقل الاختصار (٥) " . ولكن هذا الإيجاز
لا يعني لغة عدد الحروف أو قصر اللفاظ ، وإنما يعني أن عبار اللفاظ "لبيان الشيء
بأقل التعبير عنها دون زيادة ، فهي إذن ملاحظة بين اللفظ والمعنى بما يلي بالمختصين ،
وقد يحد الكلام صلاته معنى موجزا يقول : " الإيجاز ليس معنى به لغة عدد الحروف
واللفظ ، وقد يكون اللفظ من الكلام من أتى عليه فيطبع على طوله وقد أوجز ، وكذا
الاحالة ، وإنما يعني أن يهدف بذكر اللفظ فيها لا لافاد ولا يهود ، وهو يمكن مستحسن

- ١ - المطبق على الشخص : ٤١ ، وانظر الإيجاز : ١٧ - ١٤
- ٢ - أدب الكاتب : ٤
- ٣ - اليبس : ٢١١/٢
- ٤ - الجرس : ٩٠/١
- ٥ - اليبس : ٢١١/٢

الانهاام وبشطية ، لما نفل عن المقدار فيسور الخطسمل (١) . وكان يري في كسبهم
 الفلاسفة وخاصة كلب أرسطوني المنطق ليجاز في شديدا يخرج المعنى الى التفسير
 والابهام ونواة يسمو ستي الكتب الي الانشاء من هذا الایجاز المظ ، وأن كسبهم
 كسبهم واضحة شهيرة . فليس الكتاب الى شي . أخرج منه الى انهاام معانيه ، ولا كسبهم
 لا ينفي للكتاب أن يهذب كتابه (جدا) ونقده ويحليه ويرفعه حتى لا ينطق الا بلب القية
 وباللفظ الذي قد حذف لغزله ، وأسقط زوائد حتى عاد خالما لا شوبه (٢) . * * *
 يلوم الاخفش لما يجرى في كسبه من تعقيد ويقل له : أنت أعلم الناس بالحق ، فلم لا تخرج
 كتبك مبهمة كلها ؟ وما يالها منهم بعمها ولا فهم الكرم (٣) .
 وقد عرف الجاحظ الایجاز بنوعه : ايجاز الخطاب ، وایجاز القصر . فاما ايجاز الخطاب
 فقد فتح له بابا في البيان والتبيين معاد (باب من البيان المظروف) وذكر فيه أربعة كسبهم
 منها ، أن المهاجرين قالوا : يا رسول الله ان الانصار قد فذلونا بأنهم آووا وصروا وشكروا .
 فملا . قال النبي عليه السلام : أتعتبون ذلك عليهم ؟ قالوا : نعم . قال : فإن ذلك
 ليس في الحديث غير هذا ، بهجه أن ذلك شكر وشكر (٤) .
 وأما ايجاز القصر فقد تضمن له من غير تنبيه حين طي قيل الكلام في : فليس في أوجبه
 وإيجسن ، وقوله : فلو لم يلف من هذا الكتاب الا على هذه الكلمة لوجدنا ما في كسبهم
 كفية مجزئة فشيء بل لوجدنا ما في كسبهم من الكفاية وغير مقصورة عن الغاية ، وأجسن التفسير
 ما كان عليه يقوله عن كسبهم (٥) . * * * فليجاز القصر منه . هو الجمع للمعاني الكثيرة في كسبهم
 الالفاظ البليغة ، وقد رأينا من قبل الجاحظ منه حديثه عن ايجاز القرآن بلا حظ حسنة
 الخاصة في الالفاظ القرآنية ، وما تتميز به من دقة وإيجاز ، فاللفظ القليل يجمع المعاني
 الكثيرة ، ويومئ ما تومئ به العبارات الطويلة ، وقد ضرب امثلة عديدة ، من القرآن ، ومجسدة
 ذلك على أن يوافق كتابا عرض فيه للايجاز وعلى معناه في القرآن . كما لاحظ أن هذا النوع
 من الایجاز ما يتميز به كلام الرسول عليه السلام . قال : * وأنا ذاكر بعد هذا في كسبهم
 من كلامه صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذي في عدد حروفه وكذا رده معانيه . * * *
 له بين المبالغة والحلاوة ، وبين حسن الانهاام وقله عدد الكلام ، مع استغناء عن انهاام
 وقله حاجة السامع الى معاودته . * * * يبرز الخطيب الطوال بالكلم التفسير (٦) . * * *
 كسبهم المعبرة في الایجاز بالمواقف والمقامات لا بطول الالفاظ وقصرها ، وكذلك المعبرة
 في الاخطاب ، فقد حدد له الجاحظ الحال والمقام الذي يستدعيه فقال : * * *
 القل في الترواح أنه ليس فيه حد ينتهي اليه ولا يوصف على وصفه ، وأنا ذلك في الترواح
 المستمعين ومن يحد من المواقف والغوام (٧) . * * * وقد أوضح من قبل انهاام حد التفسير

١ - المعبر عن : ٩١/١	٢ - المرجع السابق ومجسدة
٣ - المعبر عن : ٨٨/١	٤ - المعبر عن : ٧٨/٢
٥ - المعبر عن : ٨٢/١	٦ - المعبر عن : ١٥/٢

من أجاز القرآن أن لا يـ . الحكم بربا في العبداء والقرآن الكريم القاسم
حين يستعمل في ذلك ، ولكن أوجب القرآن في قوله تعالى :
وهو الباطل من نوع من أنواع الاضطراب (أي في القرآن) . وهذا
بمعنى (الاضطراب) بطل : " قل طاعة الله وطاعة
رسوله فيما لا يخالف ما بين يديه من الحق .

طلب التوضيح في ذلك الحاجة لأن الظاهر (١) .

وبما نرى أن الباطل في حقيقته من الأجاز والاضطراب . وبما نرى في ذلك
مبدأ من الحق ، والأما أن في غير ذلك ، وبما نرى في ذلك
أن يكون الاضطرار من باب الأجاز في ذلك بطل : " وبما نرى في ذلك
الحاجة في ذلك في الاضطرار في القرآن الكريم ، وبما نرى في ذلك
الاضطرار . " وبما نرى في ذلك الحاجة من القرآن ، وبما نرى في ذلك
وهو في حقيقته ذلك في الحق : " ثم بعد ذلك لا بد من ذلك . قال :
أرى في ذلك واضحا . قال له رجل : ليس يا أبا عبد الله . قال :
من الاضطرار . " وبما نرى في ذلك الحاجة من القرآن ، وبما نرى في ذلك
والضابط ، أنه في ذلك ، قال : " أنت من سبأ أم من اليمن . قال :
تأنيده في الحق . وبما نرى في ذلك الحاجة من القرآن ، وبما نرى في ذلك
قال : " في ذلك ، وبما نرى في ذلك الحاجة من القرآن ، وبما نرى في ذلك
في القرآن . قال له ذلك هو الضابط . وبما نرى في ذلك الحاجة من القرآن ، وبما نرى في ذلك
بمعنى (٢) .

١ - الألفاظ والمفاهيم في الباطل

أما في الباطل في هذه القضية كذا من الألفاظ والمفاهيم ، وبما نرى في ذلك
ذلك وبما نرى في ذلك ، وقد يكون العبد في ذلك في قوله تعالى :
الباطل في هذا الموضع أن كذا . من الألفاظ والمفاهيم في ذلك
في الباطل في هذا الموضع . وقد فصل الحاشية في ذلك في
من حق حقا وبما نرى في ذلك أن يكون في ذلك . وبما نرى في ذلك

٤ - وكان المارة دائما تكون حديثا بين أطراف النهر من جهة الشرق والجهة الغربية
 الجاحظ أن له خصائص معينة في عرض الأفكار والمعاني ، أشبهت به في ذلك أشبهت
 الشتر في كثير ، فهو هنا يقوم على نظرية الانتقال ، وفيه من الطول والعمق والبيان
 المعنى ، بطريقه خاصه ، فيمد من أجل ذلك إلى التفسير والتبسيط ، فهو هنا يفسر
 أو النحت في طيفه المعاني ، واعتاده على الوضوح والتبسيط في المعاني .

والجاحظ عبارات أخرى تشتمل أيضا بامتداد بالشكل ، وهو من جهة إلى التفسير والتبسيط والبيان
 أن الثاني لها أصعب من الثاني للمعاني يقال : " حكم المعاني خلاف حكم الكلمات " .
 لأي المعاني بسيطة إلى غير ذلك ومثله إلى غير ذلك ، وأما المعاني فهي بسيطة
 ومثله محدودة (١) " . ومن ذلك أيضا قوله من جهة التفسير ، فهو من جهة أن التفسير
 " لا يستطاع أن يخرج من جزئية النقص ، وفي حيل الطبع نفسه ، وفي وجه ، وفي وجه
 خصه ، وساطع موضع التعجب ، لا كلام التفسير (٢) " . ولا شك أن المعاني هي المعاني
 التفسيرية من أسرار الشكل ، وميزة من طرافها ، وميزة من طرافها ، وميزة من طرافها
 بعد ذلك كثيرا عن خصائص الألفاظ ومعانيها ، وهذه هي الامتيازات التي هي امتيازات
 وانتظامها ، فاللغة صفات تنحصر إلى التفسيرية بطريقها ، فليس " كان التفسيرية
 كرم في نفسه ، معجزا من جنسه ، وكان طرافا من الشكل ، وفيه من الشكل ، وفيه من الشكل
 النفس ، وأصل بالادمان ، والتحكم بالنقل ، ومثله في الأسجاع ، وفيه من الشكل ، وفيه من الشكل
 وفي طراف السن التواء ، وطراف في الألفاظ ذكره ، وفيه من الشكل ، وفيه من الشكل
 الصفات التي ينبغي أن تتوافر في اللفظ ليطابقها " لا يجب أن يكون اللفظ التفسيرية
 وساطع موقفا ، كذلك لا ينبغي أن يكون فيها ومثله ، إلا أن يكون التفسيرية التفسيرية
 فان اللفظ من الكلام بهذه اللفظ من الناس ، كما يفهم الناس بهذه التفسيرية (٣) .
 وقد تحدث عن فصاحة اللفظ الطرفة التي هي أشبهت من أشبهت التفسيرية ، وأشبهت
 لهذه الفصاحة أن تكون الكلمة " بركة من طراف التفسيرية ، وهو التفسيرية التفسيرية (٤) .
 وفيه يشرح تجنب التفسير ، فلاحظ أن هناك حيل في التفسير لا توافر ، وفيه من الشكل ، وفيه من الشكل
 بعضها بعض ، " فان التفسير لا توافر الطراف ولا التواء ، ولا التواء ، ولا التواء ، ولا التواء
 ولا بتأخير ، والأول لا توافر الطراف ولا السبين ولا الطراف ، ولا التواء ، ولا التواء ، ولا التواء
 وهذا باب كبير ، وقد يكفى بذكر القليل حتى يسهل به على الغاية التي الربايج (٥) .

١ - البيان : ٨/٢ (طه مندوبي)
 ٢ - البيان : ١٤٤/١ (طه مندوبي)
 ٣ - البيان : ١٧/١
 ٤ - البيان : ١٩/١
 ٥ - البيان : ١٧/١

وكما تحدث عن علوم الحروف وانسجامها في اللغة الواحدة وأنها ليست كاللغة
الطردة أن يتوافر لها هذا الانسجام والعلوم ، تحدث لها من علوم الالفاظ مسج
بعضها بعضا في سياق النظم وفي دج العبارة ، فينص لاديب أن راجع للعلمية
في موضعها اللام بحيث لا تندر متافرة مع ما قبلها وما بعدها ، ويحدث بسبب الخس
اللسان النطق بها دون صموة أو استكراه أو تعقيد ، وقد غلب الجاحظ أحسن
لها جا من الالفاظ مستكرها في سياق التأليف فقال : (ومن الالفاظ التي المستكراه
تتأخر ، وإن كانت مجهزة في بيت شعر واحد لم يستطع الشاعر انشاها الا وحسن
الاستكراه ، فمن ذلك قبل الشاء سر :

وقسر حب بكنان قسر
وقسر حب قسر قسر قسر قسر

وقسر الأخر :

لحم يضرها - والحمد لله - شي * وانتهت دعوى من يورد مسلسل
فهم يعلق على البيت الأخير بقوله : " فتشكك الصف الثاني من هذا البيت في صحة
الفاظه قسرا من بعض " .

وقد دعا الجاحظ كثيرا الى حسن مراعاة النظم ، والالتفات الى الانسجام بين اجزائه
التأليف ، حتى يهد والكلام أخذا بعضه برقاب بعض ، تنوع للكلمة التي لو بدما وتكون
اللسان والعبارة تدفقا سهلا لا يشعر بكيد أو صموة ، وعلى قول خلف الآخر في العبارة
من التحام اجزاء النظم في الشعر ، وهو : " وأجود الشعر ما رآته فيهم الانسجام
سهل المتأرجح ، فتعلم بذلك أنه قد أشرف المراقب واحدا وبك سبعا واحدا ، فيجوز
يجري على اللسان كما يجري الدمان . وأنشد :

ومعرقه من القوم انها طلبة
يكيد لسان الناطق الشفيع

وقسر الأخر :

وشعر كبحر الكهف شرق بينه
لسان دى في الفري وخسر
وعلق خلف ذلك قائلا : أما قبل خلف : " ومعرقه من القوم انها طلبة " فانه يعلق اذا كان
الشعر مستكرها ، وكانت الفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها باطلا لو سركان في البيت
من التافر ما بين اولاد العلات ، وإذا كانت الكلمة ليس بمتصبا الى جوارها في البيت
موافقا كان على اللسان هذه انشاء الشعر مؤنة . وعلق على البيت الثاني بقوله : (كبحر الكهف) فانه ذهب الى أن بحر الكهف وقع مقفرا غير موظف ولا متباير ولا مستكراه

حرف الكلام راجعاً الى من الشعر تراها خلقاً شاملاً ، وفيه الامانة صفة ، واما
مخالف طلبة ، ومخالف مكرمه ، تنس في الانسان ذلك ، والاشيخ راجعاً الى
له وانه راجع في الانسان ، حتى ان الامانة في الانسان ، وفي الانسان
الانسان راجعاً الى راجعاً .

وه راجعاً الى من خلق في حقيقته عن الالهة في الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
من الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من

لانك لان في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من

حرف من الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
ان الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من

في ان اذا كان في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
والانسان في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
يطرح في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في من الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من
في الانسان راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من الانسان ، وفيه راجعاً الى من

فقد كان في هذا ، ومثلها لمثلها ، ومثلها لمثلها (١) . وكل في البيان بالبيان
 " وكل في ... ذلك ... ذلك اللفظ ... وأما عن ... وكان ذلك ...
 ... من ... من ... من ... من ... من ... من ... من ... من ...
 ... من ... من ... من ... من ... من ... من ... من ... من ... (٢)

ومثلها لمثلها ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... (٣)

ومثلها لمثلها ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... (٤)

ومثلها لمثلها ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ...
 ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... من اللفظ ... (٥)

- ١ - ... : ٨/١
 ٢ - ... : ١٠١/١ (طه ...)
 ٣ - ... : ٢٩/٢

[illegible]

٢- البيان: ٢٨٢/١، ونظر البيان: ١٤٧/١

[illegible]

6-17: ~~Amended~~

72/704-11-1

LT/FA-100-11

بعد : فمن خلال هذه الجولة السريعة مع آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى تلاحظ أنه لم يسلط بوجاهة المعاني ولم يخصصها حقها . واهتمامه باللفظ وأعطاه منسبة وفضلا لا يعنى أهله للمعنى ولا أحد ينكر بعد ذلك قيمة الصياغة وخطرها في العمل الأدبي كما أنه قد تكون عند الجاحظ - كما لاحظ احسان عباس - اسباب تدفعه الى النهاية بشأن اللفظ . منها أن الجاحظ فسر اعجاز القرآن - كما مر - عن طريق نظمه ، وقد على النظام ما مثاله الذين زعموا أن أسلوب القرآن لا يتميز عن غيره . " ومن أحيوان النظم حتى يرفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادرا على أن ينفذ نظرية تدبر المعنى على اللفظ ومنها أن عصر الجاحظ كان يشهد بوادر حيلولة طوقها بقومها النقاد لثبوت السرعة في المعاني بين الشعراء ، ولا يستبعد أن يكون الجاحظ قد حاول التمسك على هذا التيار مرتين : مرة بأن لا يشغل نفسه بموضوع السرعة كما فعل معاصروه ، ومرة بأن يقرر أن الانضباط للشكل لان المعاني قد يشترك بين الناس جميعا ، وسبب ثالث قائم على طبيعة الجاحظ نفسه ، فقد كان رجلا خصص القريحة لاهتمامه الموضوع ، ولا يشغل عليه المحتوى إما كان لونه ، ولذا فإنه يحسن أن المعنى موجود في كل مكان ويأخذ الاديب . لا أن يتناولوه ويصفوه صياغة مفردة (١) " .

وبما يكن من أمثلة نظرية الجاحظ عن الالفاظ والمعاني قد أساء كثير من النقاد فهمها الى حد كبير ، وحصل الجاحظ وز قضية خطيرة ، اذا حسبته الناس بهمسلسل شأن المعاني وهائل من خطرها ، وستحدث عن ذلك فيما بعد ، ونهين كيف استطاع عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس أن يوجه نظرية الجاحظ التوجيه الصحيح ووضع النقاط على حروف كبيرين القضايا الغامضة التي أشار اليها أبو عثمان أو مر عليها من الكسراء .

٥ - آراء نقدية مذكورة في عند الجاحظ

وفضلا على المسائل البلاغية النقدية الكبرى التي أثارها الجاحظ والتي تحدثنا عنها فيما سبق ، فإنه توقف عند موضوعات نقدية عامة لأشار الى بعضها اشادات عابرة ، ونصحت القيل في بعضها الآخر . وفي الحالتين كان ما كتبه حولها هو المسائل الاولى التي اهتمت بها من كتب بعدة في هذه المسائل والموضوعات . ومن هذه القضايا التي توقف عندها :

١ - قضية الطبع والنعسة : لاحظ الجاحظ أن أسلوب الشعراء والكتاب تنقسم إلى مذاهب مختلفة . فهناك طائفة من الشعراء تهذب شعرا وقصدا وعمودا على مسجدهم بمرآة النظر وقد تيق البصر حتى يستوفى في أحسن موقع ، فهو لا تكلف بالخطاطبة الأولى التي تجود بها قرائنها بل تعود عليها المرة بعد المرة . ومن هؤلاء : ومسيح والناخبة والحطيفة وطهيل والنميرين تولب . وهؤلاء يقول الجاحظ عنهم : " ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عند حوالا كرهها ، وزجها طويلا ، ويده فيها نظيره ويجعل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه اقتباطا لحقها وتبها على نفسه ، فيجعل عقله في رايه على رايه ، ورأيه عيارا على شعره اشتقا على أدبه وأحرارا لما خوله الله تعالى سبحانه نعمته . وكانوا يسمون تلك القصائد الحويلات والتقلبات والتعطبات والمكثات لمستحسن قائلها منديدا وشاعرا مغلفا (١) . "

وقد أطلق بعض النقاد على هؤلاء الشعراء الذين كانوا يتقنون شعرهم ويملكون به أحسن (عبيد الشعر) وكانهم بذلك يسمون تنقيح الشعر وهذا به وتعريفه من الكشور فكيفما وصفت . من هؤلاء مثلا الأصمعي الذي يتحدث عنه الجاحظ فيقول : " قال الأصمعي : زهير بن أبي سلمى والحطيفة وأشباههما عبيد الشعر وكذا لك كل من جود في جمع شعره . ووقف عند كل بيت قاله وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في حسن الجودة . وكان يقول : لولا أن الشعر استمد بهم واستغنى بمجهودهم حتى أدخلهم في باب التكلف وأصحاب الصنعة ومن يلتمس فهم الكلام واقتصاب الالفاظ له هروا طويلا المداومين الذين تأتت بهم المعاني صبرا وهرا وتثال عليهم الالفاظ (٢) . " .

لنا أن الجاحظ قد فرق بين التكلف في القول وبين تنقيح قصيده . ولأن التنقيح يعني تخير اللفظ الجيد والعبارة الأنيقة وموشي " شعري لاغنى عنه لاي أديب مجتهد . وأما التكلف فيمضي اقتصاب الالفاظ وقهرها حتى يظهر فيها الاستكراه والتعقيد . " .

" قد علمنا أن من يقهر الشعر ، ويتكلف الاستباج ويورث المزيج ، ويغنى في الشعر المنشور وقد تعمق المعاني وتكلف آفاق الوزن ، والذي تجود به الطبيعة ، وهما في النفس مسهوا وهسا ، مع قلة لفظه وهدد مجامع أحسن أصرا ، وأحسن وضوحا من القلوب وأنفع للمستمعين من كثير خسر بالكثرة والمصالح لأن القصيدة ليست ، وهي النفس له ، وحسن الفكر عليه لا يكون إلا بمن وحسب السعة وهي الاستيعاب والاستطالة (٣) . " .

وهذا لم ير الجاحظ بين تنقيح الشعر والمناجاة وبينه وبين الطبع

تتألفنا ، لأن الأدب الطهور المجيد لا يستغنى أبداً عن تهذيب أدبه وتهذيبه ، فيجود على صله التي بعد الانتباه منه فيستبدل لفظة بأخرى ، وصحابة بعبارة قد تكون أشد اظهاراً للمعنى وتعبيراً عن المراد ولعل هذا ما جعل الجاحظ يسلط بشاراً - طمسي الرقيم من أنه من شعراء الهدى ، والذي استكبراً منه في شعرهم ، واحتفظوا به احتفاظاً شديداً - في شعراء الطبع بل يجعله أطبع المولد بن - فيقول عنه : " والطهور عيون على الشعر من المولد بن بشاراً المعلى والسيد الحميري ، وأبو المطاهية .. وبشار أطعمهم كلهم (١) .

وهذا نقاد العرب جميعاً يقررون الجاحظ على هذا الهدأ ويرون أن الأدب المجيد هو الذي يهود على أدبه فيقوم به ، وخلق ما غث منه . " العسكسرى : " فإذا صلت القصيدة فهدبها ونقصها بالغة ما غث من أبياتها وركوزها ، ولا تقصر على ما حسن وفخم (٢) " وقل ابن رشيق : " لا يكون الشاعر حاذقاً مجيداً حتى يتفقد شعره ويهد فيه نظره ، فيسقط يده ، وثبت يده ، ويكون سمحاً بالركيك (٣) " وقل أسامة

بن خلف مخاطباً الشعراء : " وأشعرها أولاً ، وهذبها أولاً ، وهذبها آخرها . فقد قيل عن الخطبة : أنه كان يعمل القصيدة في شهرين ، وهذبها في شهرين (٤) .

ولكن الجاحظ قد تنبه مع ذلك إلى أن هنالك مواقف باعياها تستدعي من الأدب أن يكون من غيرها أن يعنى بأدبه وطيل النظر والتدقيق فيه ولا يدعه للخواطر الأولى التي تأتيه لشعره التكسب يحتاج إلى مجهود وعناية لم يرضى الممدوح ، وكذلك الكلام الذي يلقي في معاليم التدبير ومهمات الرأي ، وفيما عدا ذلك كان الشاعر قد يأخذ عنوان الكلام ويترك المجهود . يقول : " من تكسب بشعره ، والتعصية صلات الاشراف والقد فوجواشسز الملوك والسادة في قصائد الساطين ، وبالطوال التي تنشد يوم الحفل لم يجد بدا من صنع زهير والخطبة وأشياهما فإذا قالوا غير ذلك أخذوا عنوان الكلام وتركوا المجهود . وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معاليم التدبير ومهمات الأمور مثوه في صدورهم وقدوه على أنفسهم ، فإذا قومه الثقات وأدخل الكبير ، وقام على الخلاص ، أبرزوه محكماً منقحاً وصلى من الالهساس سبباً (٥) .

- | | |
|---------------------|------------------------------|
| ١ - البهتان : ٥٠/١ | ٢ - أنصاعته : ٤٥ |
| ٣ - المعصية : ٢٠٠/١ | ٤ - الهدى في نقد الشعر : ٢٩٥ |
| ٥ - البهتان : ١٤/٢ | |

ويجوز ما في التهديب والتفح من فضيلة في أخراج كلام جيد وإنتاج أدب مبدع مختار
فإن للهدية وسعة الاخذ في القول والقدرة على الارتجال مزايا لا يستطيع أحد أن ينكرها
أو يحط من شأنها . وما أكثر المواضع التي تستدعي من المرء كلاما لم يكن قد أعده
أو خطر في ياله ، ولا يتقده في هذه الحالة ، ويظهره على خصومه ويهين له احترام
الجمهور الا سعة الهدية والقدرة على الارتجال .

وهي الجاحظ - كما سبق أن مر - أن هذه الفضيلة مقصورة على العرب وحدهم ، وميزة
من مزاياهم ينفردون بها عن غيرهم ، وذلك أن العربي يكتفي أن يريد القول حتى (أنه
العماني أيضا لا يتناول عليه الالفاظ اثقالا ، على حين أن غيرهم من الأمم لا يقدر على
الارتجال ، ولا يتمتعون بسعة الهدية ، وكل معنى لهم قائم هو عن طول فكرة وحسن
اجتهاد ورأى وطول خلوه ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول تفكير ورأية الكتيب (١) .
وإذا كانت الحماسة للعرب هي التي تحل الجاحظ على هذه المقارنة فإن الحماسة
الشديدة هي التي تدفعه أيضا إلى تلك البالغة الفضاضة التي رأيناها فيها سبق حتى
نرى (أن كل شيء للعرب قائم هو بديهية وارتجال وكأنه الهام ولم يست هناك معانيسا
ولا مكابدة ولا اجالة فكره ولا استمالة) وكأنه نسي أنه كان يحدثنا منذ قليل فقطع عن الدين
يبدلون في أدبهم مجهودا كبيرا من شعراء العرب ، وأن بعضهم كان ينفق شيء قصيدته
سنة حتى يتمها وهذا يعمها في الناس ، ورأينا يمدح ذلك مادام لا يخرج بمصاحبه السبي
الكلف والصف واستكراه الكلام وتعقده .

٢ - قديمة القديس والحديث : من القضايا النقدية الخطيرة التي خاض الناس
فيها كثيرا فارتأوا بين القديم والجديد واختلوا حولها وكانت طائفة اللغويين والنحويين
أكثر الناس تمسكا للقديم ، فغضله لمجرد قدمه لا لما فيه من فن وجودة ، وتعتمد الزمن
وحده مقياسا في الحكم . فابن الاعراب مثلا لا يحد بشعر المحدثين ، يرى أن أشعار
" أبي نواس وغيره مثل البيهقي يشم يوما فيزوي فهمي به ، وأشعار القدماء مثل السكك
والعنبر كلما حركته ازداد طيبا (٢) " . ويسمع أربوزة لا يي تمام على أنها من مستحسني
أشعار القدماء فهم يجب بها وطلب أن تسجل له ، وقول : ما سمعت بأحسن منها . حتى
إذا أخبر أنها لا يي تمام - المتأخر الزمن - سقطت القصيدة في نظره ، وأصبح حكمه عليها
(حسنى ، حسنى (٣)) وغير ابن الاعراب كثيرون من اللغويين والنحويين كان مسادا

١ - البهتان : ١٨/٣ - ٢ - الموشح للفرزدق : ٢٨٤

٢ - أخبار أبي تمام للصولي : ١٧٦

حكمهم على الشعر ، وكان الزمن هو مقياسهم الأول الذي يرجعون اليه في إصدار أحكامهم النقدية . ولا شك أنه مقياس خاطئ ، توافقه طبيعة الأمر ، وإذا كان الجاحظ المقتضى بحكم العقل في كل شيء ، يرجع اليه في قياس جميع الأمور . فإن هذا العقل يرفض مثل هذا التعصب المقيت ولا يحل بمقياس القدم والحدثانية في الحكم على الفن . بل الجاحظ على تعصب اللغويين والنحويين للقديم ، وأنتمصر للشعر الجيد سواء كان قائله قديما أو محدثا ، وما جرم من يسقطون أسيار المولد بسنن واتهمهم بمعدر العصر بالأمور . ولكنه رأى أن العرب المحدثين أفضل من المولد بسنن في قول الشعر . يقول : " والقضية التي لا احتشم فيها ، ولا أهاب الخصومة فيها ، أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعر من طائفة شعراء الأمصار والقرى من المولدة والناحية . ولهذا ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه . وقد رأيت تاسعا عشر مخرجون أسيار المولدين ، ويستقطون من رايها ، ولم أرى ذلك قط إلا في رواية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى ، ولو كان له بصير لم يرب موضع الجيد من كان وفي أي زمان كان (١) " .

وتحدث عن شعر أبي نواس ، فيفضله في وصفه للكلاب على القدماء ، يقول : أن هذا هو حكم الناقد ما لم يكن من التعصبين للقديم وأهل البدو ولا يرى الشعر إلا لهم . يقول : " وصلت الكلام مستقصاء في أراجيزه هذا مع جودة الطبع وجودة السبك والخطي بالفتحة وإن تأملت شعره فضلت إلا أن تعترض عليك فيه العصبية أو ترى أن أهل البدو أسعدا أشعر ، وأن المولدين لا يقدرونهم في شيء " ، فإن اعترض هذا الباب عليك فأنك لا تمصر الحق من الباطل ما دمت مثلوبا (٢) .

ويفضل أبيات أبي نسيب :

على خير اسماعيل واقية البخل وقد حل في دار الأمان من البخل
وما خبزه إلا كآوى يسرى ابنها ولم تشر آوى في الحزون ولا السهل

على أبيات المهلهل :

أودى الخمار من العاشر كلهم واستب بعدك يا كلب المجلس
وتتارحوا في كل أمر عظميسنة لو قد تكون شهدتهم لم ينميسوا

يقول : وأبيات أبي نواس - على أنه مولد شاطر - أشعر من شعر مهلهل في أطوار الناس في مجلس كل حسب (٣) .

٢ - الحمصان : ٧٢/٢

١ - الحمصان : ١٣٠/٣

٣ - الحمصان : ١٢٩/٣

وحيثما وضع الجاحظ المقياس الصحيح لقضية القديم والحديث ردا على جهل اللغويين والنحويين وتعظيمهم للقديم .

٢- السرققات الشعرية : وهي قضية شغلت بال الناس طويلا ، وكثر الحد يث فيها وتعمها النقاد يكتفون عنها اللبس الطويلة فتحدثوا عن سرقات أبي تمام وعن سرقات الهجري ، وتتهموا تلك الأبياء المسروقة بربيعونها الى مصادرهما وأصولها الاولى . ونجد الجاحظ أسبق من آثار هذه القضية ، ويهدد وأنه لم يتحسرا بعد يست عنها حادثة غيره من النقاد . يقول : " ولا يعلم في الأرض شاعر عظيم في تشبيه صبيب عام ، وفي معنى غريب عجيب ، أو في معنى شريف كريم ، أو في بدع مخترع إلا وكل من جاء من الشعراء من بعده أو معه أن يحول بهد على لفظه فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره فانه لا بد أن يستعين بالمعنى ويجعل نفسه شريكا للمعنى الذي تتنازع الشعراء فتختطف الناظم ^(١) أشعارهم ولا يكون أحد منهم أحق بذلك المعنى من صاحبه ، أو لعله يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط ، وقال : انه خطر على بالي من غير مطاع كما خطر على بالي ^(٢) " فالجاحظ — كما يلاحظ — يرى في السرقة أمرا لا بد منه وخاصة في المعاني العامة المشتركة بين الشعراء يستعينون بخواطرهم بعضهم بعضا ويتنازعون المعاني فيما بينهم ، ويدعي كل منهم أنها من بنات أفكاره ، وإذا سبق أحد هم السى معنى غريب عجيب فان الانتظار تنجيه الى مطاوعة سرقة أو اقتباسه ولكن قد تتشابه خواطر الشعراء دون أن يكون أحد هم قد اطلع على ما قلعه غيره ، ويرى الناس هذه الخواطر فيحسبون سرقة ، وهذا يمكن من شأن فالجاحظ لم يتوقف طويلا عند قضية السرقات لأنه لم يرها أمرا ذا خطر بل لهجد مدح وثناء عنها . وستشيع فكرة الجاحظ هذه ، وسنرى بعد كثيرا من النقاد يرون في السرقة أمرا لا مفر منه سيقبل الآمدي مثلا : السرقة باب ما يجرى منه أحد من الشعراء إلا القليل ^(٣) .

سيقول الجرجاني : " والسرقة — أي ذلك الله دا " قديم وهيب عتيق وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر مستند على قريحته معتد على معناه ولفظه ^(٤) . ونحسب أن فكرة التخفيف من أمر السرقة وعدم وجدانها أمرا خطيرا يلام عليه الشاعر كثيرا لوم انما كان من وحى ما شاع بين الناس عن فكرة استنقاذ القديم للمعاني ، وأنهم قد سهوا الى كل مخترع من القتل وجدده عجيب ، وأن المتأخرين عيال عليهم في ذلك . وقد

٢- الموازنة للآمدي : ١٣٤/١

١- الحم — وان : ٣١١/٣

٢- الوساطة : ٢١٤ ، وانظر الصنائع : ٢٤

أشار الجاحظ الى هذه الفكرة حينما قال : " ولأولاً لم يدع الأول للآخر معنى شريفاً ولا لفظ بها إلا أخذه (١) " . وقال من بعده ابن طباطبا : " المحنة على شمسها " زماناً في أعمارهم أهد منها على من كان قبلهم ، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى يدبره ولفظ تصيح ، وحيمة لطيفة وخلاصة ساحرة (٢) " . ففى مثل هذه الحالة السبقي يستغنى فيها القدماء جميع المعاني يكون من اليدى أن يكون ما سبقوله المحدثون أو عظمة صورة فكرة أو مشابهة لما قاله المتقدمين ، وذلك تكون المبرقة أمراً لا مفر منه كما يتسلسل الجاحظ :

على أن الجاحظ لم يرض مع ذلك أن هنالك معاني تبقى أعلامها على أصحابها وعلامتها يعرفون بها فلا يستطيع أحطان بقدها أو يسبقها أو ينازع صاحبها فيها . فمن هذه المعاني مثلاً قيل عطرة في وصف الذهب :

جساد طيبة كل عين شمية فتركن كل قسرة كالدريهم
تقرى الذهب بها بغير وحده هزجا كفعل الشارب المترهم
غدا يهلك ذراعه بذراعيه فصل المكب طلى الزناد الأجدر

فقد وصفه عطرة كأجاد وصفه ، فتعاني معناه جميع الشعراء ، فلم يمرض له أحد منهم . ولقد مرض له بعض المحدثين من كان يحسن القول فيبلغ من استكراهه لذلك المعنى ومن اضطر له فيه أنه صار دليلاً على سوء طبعه في الشعر (٣) .

٤ - الاتصال في الشعر : ألم الجاحظ بمسألة الاتصال في الشعر ، وهي قضية كان قد قال فيها ابن سلام في مقدمته لطبقات فحول الشعراء معالجة وإفهامه . وفي أثناء تعرض الجاحظ للحديث عن بعض أنواع الحيوان ، وما يتناقله الناس من الأشعار حولها ، أبدى شكه في بعض هذه الأشعار ، وطبق عليها بعض المقاييس التي كان ابن سلام قد أشار إليها قبله . فهو يريد قول الأتوة الأودي :

كسباب القذف يرقس غاريس في كفسه نكار

يقوله : أما ما يهتم من شعر الأتوة فليعلم أنه لجاهلي ، وما وجدنا أحداً من السوادة يشك أن القصيدة مصنوعة . وبعد فمن أين علم الأتوة أن الشهب التي يراها إنما هي قذف من جرم وهو جاهلي ؟ ولم يدع هذا أحد قط إلا المسلمون . فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة (٤) . فهو يطبق على قصيدة الأتوة مقياساً مستوها ، فما في البيت من معنى القذف

٢ - عيار الشعراء : ٩

٤ - الحميدان : ٢٨١/٢

١ - الحميدان : ٢٩١/٣

٣ - الحميدان : ٣١٢/٣

والرجيم بالنسب معان املية مستحدثة تحدث عنها القرآن ، ولم تكن مسروقة في البيئية
الجاهلية . وفي هذا دليل على أن القصيدة صنعت في الاسلام وحملت على الآفوه . ومنه
الجاحظ أيضا قبل بشر بن أبي خازم :

والمرير بمقرب الحمار وجحشها ينقض خلفها انتفاخ الكوكب
يقول : طمنت الرواة في قبل بشر ، فزعموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الحمار
بانتفاخ الكوكب ، ولا يدعون . (١) . فالصورة في البيت ليست صورة جاهلية
ولا ما عمره أساليب القوم في التعبير والتشبيه ، وفي هذا الدليل على صنعها . ويرجع
الجاحظ أحيانا أسباب الانحطال الى الرواة أنفسهم يقول عن بشر : " في شعر بشر مصنوع
كثير ما احتلته كبر من الرواة على أنه من صحيح شعره . فمن ذلك قصيدته التي يقول فيها :
فرجى الخمر وانتظري اياي اذا ما القارظ الفترى آيسا
وهو كذلك يشك في شاهد النحويين :

طابت لا زلت في نساب عداية الحمار للفشارب

يقول عنه : ولا أدري من أين وقع الميم هذا (٢) .

٥ - اختلاط ما يحب الناس وطباعتهم : يرى الجاحظ أن ميل الناس واتجاهاتهم
يختلف من واحد الى آخر . فكل امرئ هو معين وشروع نفسه الى صناعة دون أخرى
فواحد يهوى الشعر ، وآخر يتجه الى التجارة أو الفلاحة . ونجد مثل هذا التباين في
: المزجعة في الفن الواحد نفسه ، ففي صناعة الألبان مثلا ترى واحدا له ميل الى الحداء
وآخر الى الغناء . وفي فنون الأدب نجد واحدا يهوى في الرسائل والخطب ولا يتجه لـ
أن يقرض بيتا من الشعر . يقول : " وقد يكون الرجل له طبيعة في الحساب وليس له طبيعة
في الكلام ، ويكون له طبيعة في التجارة وليس له طبيعة في الغناء ، وإن كانت هذه الأنواع
كلها ترجع الى تأليف اللحن ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب ولا يساجع ولا يكون
له طبع في قرض بيت شعر مثل هذا كبير . وهذا الفرد في وكان مشتهرا بالنساء وكان يهوى
عوان ، وهو مع ذلك ليس له بيت واحد في النسب مذكور مع حمده لجبره ، وجبره عفيف
لم يخر امرأة قط وهو مع ذلك أغزل الناس . وفي الشعر من لا يستطيع مجاوزة القصيدة
الى الرجز ، ومنهم من لا يستطيع مجاوزة الرجز الى القصيد . . . وفي الشعر من يخطب
ومنهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر (٣) . "

وتادام لكل امرئ نزوع الى مهنة يعينها فينبغي له أن يتجه الى هذا الذي له طبيعة في نفسه ، ومن الواجب في هذه الحالة أن نحترم الموهبة وأن نقر بفضلها ، ومصبح من الواجب أن نؤمن بالتخصص ، وأن لكل صناعة أهلها الذين يفرعون فيها والذي من هم أقدر الناس على معرفة خصائصها . . . ولذلك دعا الجاحظ الى الايمان بالتخصص وحمل على بعض الرواة واللغويين الذين يقصمون أنفسهم في نقد الشعر وهم ليسوا أهلاً لذلك ولا مختصين . يقول عن الخليل بن أحمد : « هو الخليل بنفسه » حين أحسن في النحو والمعرّض فظن أنه يحسن الكلاويط أليف اللحن فكتب فيها كتابين لا يشير بهما ولا يدل عليهما الا المرة المحترقة ، ولا يوردى الى مثل ذلك الاخذلان من الله تعالى فان الله تعالى لا يهجزه شيء (١) .

على أن الشاعر البارع في مهنته له أوقات يعينها يكون أقدر فيها على الانتاج والمطالعة ، ومعرّضه أوقات أخرى يشغ فيها القيل وتجذب القريحة ، فلا يقدّر الشاعر المتكبر من نفسه أن يقلل بها من الشعر لأن الطبع لا يواتيه وحالته النفسية لا تتسع . . . يلم الجاحظ بهذه الفكرة التي كان قد توقف عندها بشرين المعتمد . كما رأينا . العامة عابرة ففهمت من الحالة الشعبية عند الشاعر قائلا : « والشاعر نفسه قد غفلت حالته وقال الفردوسي : أنا عند الناس أشعر الناس ، وبها مرت على ساعة وزرع خرب من أمهون على من أن أقل بها من الشعر (٢) » .

محمد : لذلك كان عرضا سهيا لآراء أبي عثمان الجاحظ في ميدان النقد والبلاغة نلاحظ منه أن الجاحظ هو - ولا شك - من وضعا اللبنة الاولى في صرح البلاغة العربية ، فقد استطاع أن يصور كثيرا من موضوعاتها في شكل دراسة واسعة تعالج على شيء من الأسس النظرية وتحدد لها في كثير من الاحيان النصوص العملية والتطبيقية ويستعان عليها في احيان أخرى بتتبع كثيرة من آراء الامم الاجنبية . وهو - وإن لم يكن معها لمساغل الهلابة مبهذا لموضوعاتها - الا أنه قد بنى بنا ضخما جدا فيها ، وأضاف الى من تقدمه شيئا كثيرا ، ووضع مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة من قبل . وقد ترك الجاحظ آثاره الواضحة ومصطلحاته المتميزة في جميع من جاؤا بعده من كتبوا في مساغل البهسان والهلالة - كما سنشير الى ذلك فيما بعد - وكانت كتاباته وملاحظاته هي المعين الذي ينفرد منه الجمهور .

الفصل الثاني : التطوير

١ - جهود المعركة في القرن الرابع عشر :

أ - الرمانسي : (٢٨٤ هـ)

ب - المرزبانسي : (٢٨٤ هـ)

ج - صاحب بن عباد : (٢٨٥ هـ)

٢ - جهود المعركة في القرن الخامس عشر :

أ - القاضي عبد الجبار (ت : ٤١٥ هـ)

ب - الشرف المرتضى (ت : ٥٧٦ هـ)

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع

مرشنا فيما سبق لنشأة البحث البلاغي والتقدم في هذا الميدان في القرنين الثاني والثالث ، وبيننا أن المعتزلة كانوا من أنشط البعثات التي سارعت إلى دراسة البلاغة وقد بين مسائلها وقضاياها ، ووضع كثير من تعريفاتها ومصطلحاتها وقد ظل نفطسالم المعتزلة مطبوعا دائما . لم يخذ لحظة ، ولم تخف حدة وضت الدراسات الأساسية البلاغية والتقدمية تتطور على أيديهم في القرن الرابع ولبعده ، وتوفي فارهاسا الهاتمة . وأخذت هذه الدراسات تقوم على شئ كثير من التنظيم والدقة والاتقان فالقرن الرابع صرح بوضع الفئات العبرية الإسلامية ، فقد تجمعت فيه الآراء والنظريات العلمية المختلفة ، وانتظمت الدراسات وأصبحت تقوم على أسس محددة وقواعد محددة ثابتة ، وضمت هذه الدراسات جميعا عقول مثقة وأمية أخذت بمحصول الدراسات السابقة في القرنين الثاني والثالث واستفادت كثيرا من هذه الدراسات ، فعمليست فيها ، وأضافت إليها ، ومن عليها دراسات جديدة عميقة .

ومن علماء المعتزلة الذين استوقف عندهم في القرن الرابع الرمانى ، والقرناني ، والمصاحب بن عباد .

جهود الرمانسى (من ٢٧١هـ - ٢٨٤هـ)

والرمانى هو أبو الحسن على بن عيسى الطوقى سنة (٢٨٤هـ) من كهسار علماء المعتزلة . وكان ممن أخذوا بحظ كبير في دراسة المنطق والتعمق فيه ، حتى صبه . يقول في التوحيد : (وأما على بن عيسى فعلى الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق وعصبه ، إلا أنه لم يملك طريق واضح المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة) (١) وكان يدخل ثقافته المنطقية في مؤلفاته وكتبه حتى صر فيها على معاصره . قال في ياقوت : (وكان يمزج كلامه في النحو بالمنطق حتى قال أبو طى الفارسى : أن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معشسا منه شئ ، وإن كان النحو ما يقوله فليس منه شئ . وكان يقال : النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرمانى ، وواحد يفهم بحرف كلامه وهو أبو طى الفارسى ، وواحد يفهم جميع كلامه بلاستاذ وهو السيرافى (٢) .

١ - معجم الأدباء : ٧٤/١٤ وانظر ترجمة الرمانى أيضا في بغية الدعاة : ١٨٠/٢
٢ - أنباء الرماة : ١٩٤/١ - ٢٩٦ .
٣ - الأضواء والبصائر : ٢٢٣/١ .
٤ - رجات الأمان : ٧٥/١٤ .

والرماني صنفت كثيرة في التفسير واللغة والنحو نظم الكلام ، وكان طالع القصب
في القرآن وطلوه . له (كتاب تفسير القرآن المجيد) وكتاب في (اعجاز القرآن)
وكتاب (الالفاظ في القرآن) (١) وقد شاع تفسيره ، وانتشر بين الناس ، وكثير
ذكرهم له في كتبهم . ونيل للصاحب هلا صفت تفسيره : فقال : وحل ترك لنسا
ابن عيسى شيئا ؟ وكان الرماني يقول : تفسيرى بستان تجنى منه ما تشتهي ، وقد
ذاع الكتاب ولم يصل اليها منه الا شئ يسير ، منه الجزء العاشر ، وهو مخطوط موجود
في معهد المخطوطات عن طبعه . واما كتابه في اعجاز القرآن فهو رسالت التي سطها
(التكت في اعجاز القرآن) .

اعجاز القرآن عند الرماني :

يرى الرماني أن اعجاز القرآن يظهر من سبع جهات هي : ترك المعارضة مع تفسير
الدواعي وشد الحاجة ، والتحدى للثقة ، والصراحة بالهلاكة ، والاخبار الصادقة
عن الامور المستقلة ، ونقار المادة ، وقامه بكل معجزة (٢) . وقد ترك الوجه
الثلاثة الاولى ، والوجه الثلاثة الاخيرة ليتركها باختصار في آخر الكتاب ، وابتنى
الحديث في الهلاكة . وعرفها بقوله : ((وانما الهلاكة ايصال المعنى الى القليل
في احسن صورة من اللفظ)) وهو تعريف يحاول أن يربط - كما سبق أن رأينا - ضد
عرويين عهد وعند الجاحظ - بين الالفاظ والمعاني ، ويركز على دور الاسلوب في
البلاغة ، لان البلاغة ليست في افهام المعنى فقط ، كما يقول بعضهم ولملح
يشعر هو أيضا الى تعريف المعاني للبلاغة الذي سبق أن أردناه ، وذكرنا توجيه الجاحظ
له ، وهو يرد هذا القول تماما كما فعل الجاحظ من قبل بأن الهلاكة ليست اقها
للمعنى فحسب ((لانه قد يفهم المعنى شكلا من احدهما بل هو والآخر معي ، ولا
الهلاكة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى لانه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غيب
مبكره ونافر شكلا (٣))) فتعريف الهلاكة على هذا النحو ان لا يكاد يكون فهمه
جديد عما مر معنا ، ولملح كان اكثر الحاحا على الاثر النفس للبلاغة في قوله انها
((ايصال المعنى الى القلب)) على أنه قد عرف للرماني تعريفات اخرى للبلاغة ،
فقد نقل صاحب زهر الآداب عنه قوله : ((الهلاكة ما حط عن التكلف وهي على التبيين
وكانت القاعدة أغلب عليه من القافية .

١ - المرجع السابق .

٢ - التكت في اعجاز القرآن : ٧٥

٣ - التكت : ٧٦

من ذلك بأن جمع مع ذلك سهولة المخز مع قرب التناول وهذه اللفظ مع رشاقة المعنى ، وأن يكون حسن الابتداء كحسن الانتهاء ، وحسن الوصل كحسن القطع في المعنى والسمع ، وكانت كل كلمة قد وقعت في حلقها ، وإلى جنب اختيارها ، حتى لا يبال : لو كان كذا في موضع كذا لكان أولى ، وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف ولا معنى مستكره ، ثم ألبسها بالحكمة ، ونسج المعرفة وشرف المعنى ، وجزالة اللفظ ، وكانت حلالة في الصدور وجلالة في النفس فتسبب الفهم وتثير دلائق الحكم ، وكان ظاهر النفع ، شريف القصد معتدل الوزن ، جميل الطهيب كريم المطلب ، فصحا في معناه ، بينا في دحواء ، وكل هذه الشروط قد حواها القرآن ولذلك عجز عن معارضته الانام (١) .

وهو تعريف موسع للبلغة وكاد يكون تعريفا عاما للشعر البليغ أو للكلام الفصح البليغ وأورد له ابن رشيق تعريفا للبلغة يقول فيه : (أصل البلغة الطبع ، ولها مع ذلك آلات تعين عليها ، وفصل للغة فيها ، وتكون ميزانا لها ، وفاصلة بينها وبين غيرها (٢)) . وشبه أن يكون هذا تعريفا للادب فهو موهبة ذاتية أولا ، وهو مهارة مكتسبة ثانيا ، : يحصلها المرء بالخبرة والمراس والمطالعة والدرس ، ولا تنفص أحدهما عن الأخرى ، فلا تنفي الموهبة وحدها دون تحصيل ودرس لمصلحتها وتنهضها .

ثم يرى الرماني بعد ذلك أن بلغة الكلام تأتي على ثلاثة مستويات : منها ماهو فسي أعلى طبقة ، ومنها ماهو في أدنى طبقة ، ومنها ماهو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة . فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلغة القرآن ، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلغة البليغ من الناس (٣)) ثم يأخذ بعد ذلك في إيفاح أدوات البلغة والوسائل المعينة عليها ، فيرى أنها تقع في عشرة أقسام هي : الإيجاز ، التشبيه ، الاستعارة ، التلاوؤم ، القواصل ، التجانس ، التصريف ، التقديم ، البهالة ، حسن البيان . وقد عرّف الرماني بهذا التقسيم مدلول كلمة البلغة في مجراها الاصطلاحي المعروف ، وأصبحت بمسده عنوانا لهذه المجموعة من الخصائص الاسطهية والالوان الجمالية في الكلام ، ثم مضى يتحدث عن كل قسم من أقسامها على حده .

١ - زهر الآداب : ١١٠

٢ - المدة : ٢٤٣/١

٣ - التكملة : ٧٦

١ - الأيجساز (١) : وحرفه ظالا : ((الأيجاز تقويل الكلام من غير لخلال بالمعنى وإذا كان الكلام يمكن أن يحبره بالفاظ كثيرة ، ويمكن أن يحبره بالفاظ قليلة فالفاظ القليلة أيجاز)) ثم قسمنا إلى قسمين : أيجاز حذف ، وأيجاز قصر . وحرف كلا منهما . ((فالحذف اسقاط كلمة لا جزمها بها بدلالة غيرها من الحال أو دعوى الكلام . والقصر : بقية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف)) ونسب حقوق **ألفه** للتوحيين . فمن الحذف (وسأل القرية) ومنه (ولكن الهرمسن لاهي) ومنه حذف الاجزاء قوله تعالى : (ولأن قرأنا سيرته به الجبال أو قطعته الاضراس وكلمه العرف) حذف الجواب كأنه قيل : فكان هذا القرآن (وأشار إلى الآخر النفس الذي يحركه مثل هذا الحذف في حلال السامع وجدانته فقال : ((وأما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فليس كل مذهب)) فكانه يريد أن يقول : ان هذا الحذف يطلق لطال الأيمان العنان ليسبح رواه غيرهم من التصورات والنوى .

ومن أيجاز القصر قوله تعالى : (وللهي القلس حياء) و (بمصمسون كل صيحة عليهم) وأيجاز القصر هذه ، اخبر عن أيجاز الحذف ، وان كان الحذف ظاهرا أيضا لأنه يحتاج إلى التلميح بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح وقد أشار المتقدمون من قبل الرماني إلى ذوى الأيجاز هذين ، فقصده وأما الجاحظ يتحدث فيها معا ، وصوب لهما الاطلا والشواهد ، ولكن الرماني يستفيد من محاولات المتقدمين ، وضع الصورة النهائية للأيجاز على هذا النحو الذى ذكرنا ، وأمله هو الذى وضع لأيجاز القصر هذه التسمية كما أشار إلى ذلك ابن سنان الخطاجي في سر الفصاحة (٢) .

وساقه الحديث عن الأيجاز إلى الحديث من الاطناب ، فبعد من البلاغية وقرى بته من التطويل الذى هو هذه صيب وهجنة ، وأوضح أن لكل من الأيجساز والاطناب موضعا يصلح منه . يقول : ((الاطناب يكون في تفصيل المعنى ، وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل ، فان لكل واحد من الأيجاز والاطناب موضعا يكون به أول من الآخر ، لان الحاجة إليه أشد ، والاهتمام به أعظم . فأما التطويل فمعيب وفى ، لانه تكلف فيه الكثير مما يكفى منه التفصيل ،

١ - التكملة : ٧٦ - ٧٧

٢ - سر الفصاحة : ٢٤٧

فكان كالمالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب ، واما الاطالع فليس كذلك لانه
 كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة الكثيرة (١) .

٢ - التشبيه (٢) : هو ((القصد على أن أحد الشئيين يمد بمد الآخر
 في حس أو عقل)) وذلك قسم الرمانى التشبيه الى نوعين : حسى وعقلى
 وحس الأول تشبيه حقيقة ، ومثل له بنحو : هذا الدينار كهذا الدينسار
 فخذ أيهما شئت . والثانى : تشبيه بلاغة ، كتشبيه أفعال الكفار بالسرير ،
 واهتم بمصوره خاصة بالتشبيه العقلى ، ومن فاعلته ورواها الجبال فبسه
 فمن ذلك : ((اخراج ما لا يقع عليه الحاسة)) ((لئلا يقع عليه الحاسة))
 ومثل لهذا النوع بأشياء كثيرة منها قوله تعالى : ((مثل الذين كفروا بهم
 أفعالهم كرماد اشترت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شئ))
 فقد شبه أفعال الكفار بالرماد ، فأخرج ما لا يقع عليه الحاسة الى ما يقع عليه
 فاجتمع التشبيه والمشبه به فى الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك
 لما فات ، وفى ذلك الحسرة العظيمة والموظة البليغة . ومن فوائد التشبيه
 ورواها تأثيره : ((اخراج ما لم تجربه طرفة الى ما جرت به عادة)) كقوله
 تعالى : ((والى تنفنا الجبل فوقهم كأنه ظلة)) فقد شبه ارتفاع الجبل
 بارتفاع الظلة ، فأخرج ما لم تجربه العادة الى ما جرت به ، وقسم
 اجتماعا فى معنى الإرتفاع بالصورة فكان فى ذلك اعظم الآيات لمن قرأ
 مقدرات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن وظائف التشبيه أيضا ((اخراج
 ما لا يعلم بالبدية الى ما يعلم بالبدية)) كقوله : ((مثل الذين حملوا
 التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا)) أخرج ما لم يعلم بالبدية
 وهو حال الذين حملوا التوراة الى ما يعلم بالبدية وهو حال الحمار ، وقسم
 اجتماعا فى الجهل بما حملا . ومن مزايا التشبيه ووظائفه : ((اخراج ما لا
 قوة له فى الصفة الى ما له قوة فى الصفة)) كقوله : ((وله الجوار المنشعبات
 فى البحر كالإعلام)) فقد أخرج ما لا قوة له فى الصفة - وهو الجوارى - الى
 ما له قوة فيها - وهو الاعلام - وقد اجتماعا فى النطق ، الا أن الجوارى أعظم
 وفى ذلك العمرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية .

١ - التكملة : ٧٢ - ٧٣

٢ - التكملة : ٧٤ - ٧٥

به اعظم . فاما الصواب فعيب وهو ، لانه تكلم فيه الكثير مما يكفى منه القليل ، فكسان
كالمالك طريقا بعيدا جهلا منه الطريق القريب . واما الاطناب فليس كذلك لانه كمن سلك
طريقا بعيدا لما فيه من النزعة كثيرة . (١) .

٢ - التشبيه : (٢) هو (العقد على ان احد الشئيين يسد سد الاخرى حسا وعقل)
وهذا قسم الرباطى التشبيه الى نوعين حسى ، وعقلى . يحسب الاول تشبيه حقيقة ، وحس
له فى نحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخذ ايها شئت . والثانى : تشبيه بلاغىة .
كتشبيه اعمال الكفار بالسراب ، واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقلى وبين فائدته ومواطن
الجمال فيه . فمن ذلك اخراج مالاتع عليه الحاسة الى مالاتع عليه الحاسة (وحل لهذا
النوع بأطمة كثيرة منها قوله تعالى : (مثل الذين كذبوا بهيمهم اعمالهم كرماد اشكت
به الريح فى يوم طاص لا يقدرون ما كسبوا على شئ) فقد شبه اعمال الكفار بالرماد
فأخرج مالاتع عليه الحاسة الى مالاتع عليه ، فاجتمع التشبيه والتشبيه به فى الهلاك
وعدم الانتفاع والمعجز عن الاستدراك بفات . وفى ذلك القصيدة العظيمة والموسيقى
البليغة . ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره : اخراج مالم تجر المادة الا ما جرت به المادة
كقوله تعالى : (واذا نقضنا الجبل فوهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة
فأخرج مالم تجر المادة الا ما قد جرت به ، وقد اجتمع فى معنى الارتفاع فى الصورة
فكان فى ذلك اعظم الاية لمن فكر فى قدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن
وظائف التشبيه ايضا : (اخراج ما يعلم بالبدئية الا ما يعلم بالبدئية) كقوله : (مثل
الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) اخراج مالم يعلمهم
بالبدئية وهو حال الذين حملوا التوراة الى ما يعلم بالبدئية وهو حال الحمار ، وقد اجتمعا
فى الجهل بما حملاه . ومن مرابا التشبيه ووظائفه : (اخراج مالا قوة له فى الحقيقة
الى ماله قوة فى الصفة ، كقوله : (وله الجوار المشآت فى البحر كالاعلام) فلسفه
أخرج له فى الصفة وهو الجوارى الا ماله قوة فيها وهو الاعلام ، وقد اجتمعا فى العظمة
الا ان الجبال اعظم ، وفى ذلك المعبرة من جهة القدرة فيما سخر من الظلمة الجارية

١ - النكت : ٢ ط - ٧٢

٢ - النكت : ٧٤ - ٧٩

صنع عظمها ، وماقى ذلك من الانتفاع بها وقطع الاقطار البعيدة فيها .
وهكذا يختار التشبيه العقلى او التشبيه البليغ كما ساء (باخراج الاغص
الى الاظهر) ، وتقريب البعيد حتى يتضح وتكشف ، وبنى بشرح ذلك
بان (ماوقع عليه الحاجة اوضح في الجملة ما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد اوضح
من الغائب ، فالاول العقل اوضح من الثاني ، والثالث اوضح من الرابع)
وما يدركه الانسان من نفسه اوضح ما يعرفه من غيره ، والتقريب اوضح من
البعيد في الجملة ، وما قد ألف اوضح ما لم يهولف ، فمطاب على بعض شمسرا .
عبره قوله :

صدف قد خد خد مثل ~~الوجه~~ اذا احسرت ضد الوجه
من قبل أنه شبه الاوضح بالاغص ، وما وقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه . وكذلك
قولهم :

وله غيرة كالنور وسال فيها طيرة ~~لكن~~ صرد . . . (١)

فالتشبيه البليغ اذا هو ما كان تشبيها قريبا ، يدو فيه وجه الشبه واضحا جليا ،
واذا غر هذا الوجه ، وانتهت الملائكة بين التشبيه والتشبيه به كان التشبيه
بعيدا . ويتفق الرماني في ذلك مع نظر النقاد المحافظين الذين يحبون من الشعر
(ما قوب فيه القائل اذا شبه) (٢) والذين دعا المقارنة في التشبيه عنصرا مهيما
من عناصر عود الشعر العربي ، وطبقوا على ابي تمام كثيرا من تشبيهاته التي أبعد
فيها ، فلم يساهم في اخراج الاغص الى الاظهر .

وحسب الرماني بأهمية التشبيه وهو حده ما يتفاضل فيه الشعراء ، وتظهر
فيه بلاء البلاغة وذلك أنه يكسب الكلام بهيئة عجيبة (ولعله واضح أن الرماني لم
يتحدث عن التشبيه هذا الحديث الجاف الذي يهتم بالحدود والتصنيفات ، ولكن
تحدث عنه حديثا ذوقيا جماليا ، وقد حلل كثيرا من تشبيهات القرآن تحليلا قريبا
مما تكشف عما فيها من مواطن الجمال ، وبحث — كما رأينا — عن علل أخرى لجمال
التشبيه تخرج عن طرق التشبيه وأدواته معتددا الى الادوار النفسى الذى يتركسه
التشبيه في النفس ، وما يشير من انفعالات عن طريق مخاطبة الحواس الاخرى

المختلفة ، وقد توسع عهد القاهر الجرجاني بعد الرماني في الحديث عن مسيّدات
الجانب النفس ، وأطال الوقوف عنده ، على حين ظل كثير من النقاد يشددون
من التشبيه من جانبه الشكلى ، ويهتمون بتصنيفاته وأركانها وحدوده وسمياتها .

٣ - الاستعارة (١) :

وهى الاستعارة بأنها (تعلق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة
على جهة النقل للإيالة) وهو بذلك لم يفرق بينها وبين المجاز ، ولكنه فرق بينهما
وبين التشبيه ، فلاحظ أن الكلام في التشبيه يبنى على حقيقة ، ولا يخرج عن معناه
الأصلى ، بينما الاستعارة خروج الكلام عما وضع له في أصل اللغة ، ومن هنا كتمان
لا بد في كل استعارة من معنى حقيقى . فنقول أمرى : القيس (قيسد الاوابسد)
حقيقته (مانع الاوابسد) وذلك يكون خروج اللفظ عن معناه الحقيقى السيسى
معنى جديد خروجا من أصل الى فرع . وغاية هذا الخروج هى الايضاح والبيان ،
وهذا يكون الاستعارة كالتشبيه في أنها تخرج الاغترالى الاوضح . ومن هنا
كان الرماني يفرق أيضا من الاستعارات البعيدة لأنها لا تسمى هذه الغاية
والاستعارة الحسنة عنده هى التى (توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة) .

وأركان الاستعارة ثلاثة : مشعار ، ومشعار له ، ومشعار منه . ومضى
بعد ذلك يسوق أمثلة من القرآن ، وشرحها مبينا جمالها وفنائها على الحقيقة
يعرض لقوله تعالى : (وقد مدنا الى ماصلوا من عدل فجعلناه هباء منثورا) حقيقة
قدمنا هنا : عدنا . وقد مدنا أبلغ منه ، لأنه يدل على أنه طامسهم معاملستة
القادم من سفر ، لأنه من أجل أمهاليو لهم كمعاولة الغائب هبهم ، ثم قيسد
فراهم على خلاف ما أمرهم ، في هذا تحذير من الاغترار بالامهال ، والممسنى
الذى يجمعها المدل ، لان المدد الى ابطال القاسد عدل . والقدم ابلغ لما
بيننا . وتحدث عن الاستعارة في قوله تعالى (فاصدع بها توهمنا) فقال : (حقيقته
فبلغ ما توهم . والاستعارة ابلغ من الحقيقة لان المدد بالامر له تأثير فخصر بمنزلة
طالم يقع . والمعنى الذى يجمعها : الايمال . الا أن الايمال الذى له تأثير
كمدد الزجاجة ابلغ) ومضى يحلل أمثلة كثيرة من الاستعارات التى وردت فى

المقرآن منها ما فيها من وجوه الجمال وفشلها على الحقيقة ، وأشار إلى هذا
الآثر النفسى الذى يتركه نفس السامع .

وهو بذلك كله يقوم بما عرف بهمد عند التأخرين بأجراً الاستعسارية ،
ولكنه أجراً يعتمد على الذوق الفنى الرفيع ، وعند أشدته نقداً لطيفها جمالها .

التلاوة (١) :

وهعلق بنظم الالفاظ وتأليفها ، ولهذه أن يكون بينها من انسجام ،
ولذلك كان التلاوة تقيض التناثر ، وكما كانت البلاغة عند في هلاك طبقات
فان التأليف فى ثلاث طبقات أيضاً : تأليف فى حروف هجئة وتناثر كقول الشاعر :
وقهر حرب بمكان قيسر وليس قيسر قيسر حرب قيسر

وتأليف ثلاثم ولكنه فى الطبقة الوسطى كقول الشاعر :

رضنى وسفر الله بمنى ومنها عشية أرام الناس برسم

وتأليف فى الطبقة العليا من حيث التلاوة والانسجام وهو القرآن . ومن
الواضح فى تقسيمات الرماني هذه احساسه بتفوق القرآن فى مجال التنظيم
والهلاكة ، وفقره من كل ما جاء من ألوان الكلام . ويحدث عن سبب حسن
النظم والتلاوة ، فيرجعه الى (تعديل الحروف فى التأليف ، فكما كان أهل
كان أنشد تلاوة) وسبب رداً : التأليف تناثر الحروف وعدم انسجامها . (وأما
التناثر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد .
وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر ، وإذا قرب القسرب
الشديد كان بمنزلة مشى العقيد ، لانه بمنزلة رفع اللسان ورده السنى
كانسبه .

وكلاهما صعب على اللسان ، والسهولة فى ذلك فى الاعتدال) .
وهكذا ينتهى أن يراعى فى تأليف الحروف ، وسبكها فى سياق النظم
الاعتدال فى القرب والبعد ، وهذا الاعتدال هو الذى يريح اللسان ، ويهمل

عليه نطق الكلام دون منة أو عاه ، وهو الذي يجعل الآن أيضا يستعمله
سفرة الله ، والنفس مشغولة وتقبل عليه .

٥ - الفواصل (١) :

يعني الرمانى نهاية الآيات فواصل تخرجنا من اطلاق اسم السجع عليها
وذلك لما لصق في أذهان بعض الناس من كراهة هذا الاسم . وقد سبق أن
بيننا عند الحديث عن السجع عند الجاحظ هذه المسألة ، وأوردنا رده
عليها ، ونفهمه بين سجع القرآن وسجع الكهان الذى ورد الحديث مسين
كراهته . وقد رد المتأخرون على الرمانى انكاره للسجع في القرآن ولم يصرحوا
في ذلك بها . فقد بين ابن الأثير أن ما دم من السجع هو (ما كان مثل
سجع الكهان لا غير ، وأنه لم يدم السجع على الإطلاق ، وقد ورد نسبي
القرآن الكريم ، وهو على الله عليه وسلم تطرأ به في كثير من كلامه (٢) .

وقد عرف الرمانى الفواصل بأنها (حروف متشاكلتى المقاطع فوجسب
حسن اقحام المعانى) والفواصل هذه على قسمين : أحدهما على الحروف
المجانسة ، كقوله تعالى (طه ما أنزلنا عليك القرآن اتخلى ، الا تذكرة
لن يفتنى) والآخر على الحروف المتقاربة ، كالهم مع التون في قوله تعالى :
(الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) والبدال مع الهاء نحو (ق ، والقرآن
المجيد) ثم قال : (هذا شئ عجيب) ويشير الرمانى بعد ذلك إلى
ما في الفواصل من الجمال ، وخاصة فواصل القرآن التي (كلها بلاغة وحكمة ،
لأنها طريق إلى إتمام المعانى التي يحتاج اليها في أحسن صورة يدل بها
عليها ، والقاعدة في الفواصل دلالتها على المقاطع وتعمينها الكلام بالشاكل
وأبداءها في الآى بالنظائر) .

٦ - المجانسة (٣) :

يقصد بها الجناس ، ويقول فيه (تجانها بلاغة هو بيان بأنواع الكلام
الذى يجمعه أصل واحد في اللغة) ولم يقصد بالجناس إلى جميع صوره الجبروت

١ - التكميل : ٩٧ - ٩٩

٢ - المثل السائر : ١٩٨/١

٣ - التكميل : ٩٩ - ١٠٠

وأما توقف حد نوعين منه ، من أحدهما : المزاجه ، والثاني : المناسبة
لأما المزاجه فتقع في الجزاء كقوله تعالى : (فمن أهدى عليكم فاهمسداوا
عليه) أي جازوه بما يستحق طريق العدل ، إلا أنه استعير للثاني لفسظ
الاعتدال لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار فجاء على مزاجه الكلام
لحسن البيان ، ومن ذلك : (مستهزئين الله يستهزئ بهم) أي يجان بهم
على استهزائهم وقد سى البلاغيون هذا النوع فيما بعد باسم (المشاكسة)
وأما المناسبة فهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد . كقوله
تعالى : (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم) فجوزوا الانصراف عن الذكر
صرف القلب عن الخير ، والأصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء . أمسا
هم فلا هموا عن الذكر ، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير .

٧ - التصريف (١)

وهو تصرف لفظ ، وتصريف معنى . أما تصرف اللفظ فهو صياغة أصل
الاشتقاق في صيغ وأوزان متعددة بما يعبر عن معان مختلفة ، كصرف يمسف
(الملك) في معنى : مالك ، وطك ، ولى ملكوت ، والمليك ، وفسمى
معنى التملك والتمالك والاملاك والتملك والملوك . ومن الواضح أن هذا
النوع من الحديث الصق بموضوع الصرف منه بموضوع البلاغة ، وهو المصروف
باسم (الاشتقاق) وأما تصرف المعنى فهو سياق المعنى الواحد في الدلالات
المختلفة ومن أمثلة ذلك ماورد في القرآن من قصص ، فالقصة يرد ذكرها
في أكثر من موضع ، وتصرف على وجوه مختلفة من المواقظ والمهر . فقد ذكر
قصة موسى في سورة الاعراف وفي طه والشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة
والفائدة (منها التصرف في البلاغة من غير نقصان إلى أعلى مرتبة ، ومنها
تكوين المعبرة والموعظة ، ومنها حل الشبهة في المعجزة) .

٨ - التضمين (٢)

وهو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه
وبدل الكلام عليه دلالة اخبار أو دلالة قياس . وهو نوعان : تضمين توحى به

١ - التكميت : (١٠١ - ١٠٢)

٢ - التكميت : (٩٤ - ٩٥)

بأنه الكلمة نفسها ، كلمة (معلوم) توجب أنه لابد من عالم ، و (محسوس)
أنه لابد من قائل ، فهذا يدل عليه الكلام دلالة اخبار ، لأنه ظاهر فسي
مناسبة .

والنوع الثاني : تضمن في العبارة ، ويدل عليه الكلام دلالة اخبار
من جهة غير كان المادة ، وذلك كقولهم (الكريميتون) المعنى فيه : يمتحن
دهارا . وهذا ما حذف وتضمن الكلام معناه لجهان المادة به . والتضمنين
كله ايجاز استغنى به عن التفصيل .

وهي الرأى أن هنالك نوعا آخر من التضمن خاصا بالقرآن ، وذلك أن -
كل آية لا تخلو من تضمن لم يذكر باسم أو صفة ، ومن ذلك (بسم الله الرحمن
الرحيم) فهو قد تضمن التعليم لاستفتاح الامر على التبرك به . والتعظيم
لله بذكره . وأنه أدب من آداب الدين . وشعار للمسلمين . وأنه استمرار
بالمبودية أو اعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمه ، وأنه ملجأ الخائضين .
ومعقد المستنجع . وقد ذكر أنه قد بين هذا النوع من التضمن في كل آية
في كتابه (الجامع لعلم القرآن) .

٩ - المبالغة (١) :

يصح الرأى في مدلول المبالغة ، وعرفها بقوله : (هي الدلالة طسي
كبر المعنى على جهة التفسير عن أصل اللفظ لتلك الايات) فالمبالغة ان تماهي
قوس مدلول المعنى ، واصطائه حجما أعظم . وهو ينقسم المبالغة الى الوجوه
التالية :

- (١) المبالغة في الصفة ، عن طريق استعمال صيغ المبالغة المصروفة كالمسلان ،
والمول وفعل ، وفد مال ، فقد عدل عن راحم الى رحمان للمبالغة .
- (٢) المبالغة عن طريق التعميم ، وترك الصيغة الخاصة الى الصيغة العامة
كقوله تعالى : (خالق كل شيء) وقول القائل : أنا في الناس ، ولم يله
لا يكون أتاه الا خمسة ، فاستكثرهم والخب العبارة عنهم .
- (٣) مبالغة لخراج الممكن الى المتع ، ضرب المثل به ، كقوله تعالى :
(ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) .
- (٤) مبالغة باخراج الكلام مخرج الاخبار عن الاعظم الاكبر ، كقول القائل :
جاء الملك ، اذا جاء جبرله ، ومنه قوله تعالى : (وجاء بك والملك

صفا صفا (فجعل مجيى دلال الآيات مجيلا له على البالغة فسمى
السلام .

(٥) البالغة باخراج الكلام مخرج الذك كقوله تعالى : (واننا اواباكم
لعل هدى اوفى ضلال مبين) ومنه : (قل ان كان للرحمن وليد
فانما اول العابدین) .

(٦) البالغة تكون بحذف الجواب كقوله : (ولو عرى اذ رقا على النار) -
و (لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب) كأنه قيل : لجا الحق ،
او اعظم الامر . وكل ذلك يذهب اليه الوهم لما فيه من التفخيم ، والحذف
أبلغ من الذكر ، لان الذكر يكسر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم
الى كل وجه من وجوه التعظيم .

واضح من ذلك أن الرواى يحدث عن البالغة حديثا تاما ، مستدرس
بمخرجها التى وردت فى القرآن ، وكأنه فى حديثه جها انما كان ينظرسر
الى ما اول العبارة والمعنى الذى كان أن يعرف النفس سواء كان ذلك صريحا
طريق اللفظة المفردة أو من طريق استخدام صور بلاغية ، أو من طريق تصريف
المهارة على شكل معين .

١- اللفظ (١) :

قوله بما يشبه أن يكون دلالة وتعميرا ، فقال : (هو الاحضار لما يظهر
به الشئ من غيره فى الادراك) ، وجمله أربعة أقسام هى : كسلام ،
وحلل ، وإشارة ، وعلامة . ومن الواضح أنه يستفيد من حديث الجاحظ
الذى سبق أن قسم البيان الى خمسة أقسام هى : اللفظ ، والخط ، والإشارة ،
والتمهيد ، والنصبة . والكلام عند الرواى نوحان : كلام جيد ، وكلام ردى .
والجهد ما (يظهر به تميز الشئ من غيره) وهو اللغة الفنية والتعمير الجميل
وذلك هو البيان . وأما الكلام المخلط والمحال والمختون فليس ببيان ، مسترود
كلام الجاحظ بأنه (ليس كل من أفهك حاجته فهو بليغ ، فيقول :) وليس

كل بيان يلهم به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على من وساد ، كقول
المهادي وقد مثل من أتان (٥٥) وفي يرد نفس الاشياء التي سبق أن
أوردنا الجاحظ في هذا المجال . ومن هنا كان اليان مضمنا بالقبول
الحسن فلا ط ولا وجه (أن يطلق اسم بيان على ما فتح من الكلام ، لأن
الله قد طبع اليان ، وأهد به في آياديه الجسام) .

وفي حين بعد ذلك أن حسن اليان على مراتب ، وأعلاما مرتبة (ما جمع
أسهل الحسن في العبارة من تعديل القلم حتى يحسن في السمع ، وييسر
على اللسان ، ويتقبله النفس قبل الورد ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة
فيها هو حقه من العتبة) وهذا هو تأليف القرآن ، فالقرآن كله في نهاية
حسن اليان . ومن الواضح أن هذا هو ما كان قد ساء قبل قليل التسلو
أو حسن التأليف ، ثم أوضح أن اليان في الكلام يكون بطريقتين : أن يكون
باسم أو بصلة ، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صلة ، كقولك : كلام زيد ،
فهذا التأليف يدل على الملك من غير اسم أو صلة ، وكقولك : قافل ، فيدل
على مذكول وكل من غير ذكر اسم أو صلة لواحد منها ، ولكن المعنى ضمن
بالصلة المشتقة . ثم يقرر كما قرر الجاحظ من قبل أن دلالة الاسماء والصفات
متناهية ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا أصبح التحدى فيها
بالمعارضة لتظهر المعجزة .

وجه الإعجاز الأخرى (١) ، وبعد أن تحدث عن هذه الأبواب العشرة للهالة التي تكون
أحد جوانب الإعجاز في القرآن ، وفي يتحدث عن الجهات الست الأخرى التي ذكر أنها
تشكل الجانب الثاني للإعجاز .

فأما ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة : فإن وجه الإعجاز فيها أن إنسانا
مثلا لو عجزت دواعيه إلى شرب ماء بحضورته من جهة طهارة واستحسانه لشربه وكل داع -
يده إلى طهارة ، وهو مع ذلك يمكن له ، فلا يجوز ألا تقع شربه منه حتى يحوث طهارة
لتوافر الدواعي على ما بيننا ، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل على معجزته هذه فكذلك
توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على المعجزات فيها

يقول : (فان قال قائل : فعمل السور القصار يمكن للناس قبل الله : لا يجوز ذلك من قبل أن القدي وقد وقع بها ، فظهر العجز عنها في قوله تعالى : (قل فاعلموا بسورة من مثله) فلم يخص بذلك الطوال دون القصار) .

وشر في هذا المجال الى ما سبق أن أشار اليه الجاحظ من قبل ، وهو أن العرب أشعر من المولدين وأقدر على الكلام منهم ، وهم أطيع على القول ، فهم يجرى في سلاتهم وتتدفق به قراهم ، فإذا كان العرب - وهم على مثل هذه الحال من طو الكعب في الفصاحة والبلاغة - قد مجزوا عن معارضة القرآن ، أو الاتيان بقطعه فلا شك أن المولدين أو غيرهم أكثر مجزأ عن ذلك . وإذا وقع المجزأ على العرب فهو قاتل على غيرهم بالهداية . يقول : فان قال قائل : فلم احدثتم على الاحتجاج بمجز العرب دون المولدين وهو عندكم معجز للجميع مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شيء ؟ قيل : لان العرب كانت تقيم الاوزان والاعراب بالطباع وليس نفسى المولدين من يقيم الاعراب بالطباع كما تقيم الاوزان ، والعرب على البلاغة أقدر لما بهما من فطنتهم لما لا يدطن له المولدون من اقامة الاعراب بالطباع ، فسادا مجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز (١) .

فلك هي رسالة الزمانى في اعجاز القرآن ، وقد كان واضحا فيها أنه استطاع أن يتغلل آراء من تقدمه تمثلا واضحا . وخاصة الجاحظ الذي يبدو تأثيره به واضحا جلها في كثير من المواضع . استفاد من حديثه عن الايجاز والتلاوم . ومن حديثه عن البلاغة والبيان ، وأورد كثيرا من أمثاله ، وقد استطاع الرمانى أن يصوغ كثيرا من المسائل البلاغية في صورتها النهائية المتكاملة . فعرض الايجاز في أكمل صورة بحيث لم يصف اليه أحد من البهائيين بعد ذلك شيئا . وأضاف في مسائل التلاوم والتضمن . والتصرف اضافات جديدة الى البلاغة العربية . وقد تناول الحديث عن اعجاز القرآن تناولاً ثانياً أسهب فيه القول في بلاغة القرآن التي كانت عند الوجه الاساسى في هذا الاعجاز . فتحدث عما يخص من ذلك بالمعاني ، والصورة البهائية كالشبهات والاستعارة والايجاز والمبالغة وحسن البيان ، وعرض لموسيقى القرآن وحسن ايقاعه وانسجام تأليفه ونظمه من خلال حديثه عن تلاوم الالفاظ ودقة سبكها . وقد رد - الاعجاز - كما رأينا - الى هذه الوجوه البلاغية التي تحدثنا عنها ، ونحب أن ننهيها هنا الى أن هذه الوجوه لم تهمل النظم ، ففهم النظم داخل فيها أولا ، وهى جزء منه ، ثم ان الرمانى من ناحية ثانية قد أوضح في أكثر من موضع أنه لم يقصد

في بابه . عرض لقوله تعالى : (وكنم في انقباض حياة) وقارنه بالشد اسرى الذي هو في نفس معناه والذي هو مستحسن مأثور عند العرب : (انك انك لنفسك) فرأى ان التعبير القرآني ابلغ من اربعة وجوه : انه اكثر في الفائدة ، واوجز في العبارة ، وابعد من الكلف ليدل على التكريم ، واحسن تأنيضا لالو حروفه . وشرح ذلك فقال : (وأما كون الآية اكثر في الفائدة فلان فيها كرام في قولهم : (انك انك) وزيادة معان حسنة منها ابانة المحدثين لذكر انقباض . منها ابانة المستغفر لذكر اسبابة ومنها استدعاء بالبرية والبرية لحكم الله به ، وأما الانجاز فسان الذي هو نظير (انك انك) قوله : (انقباض حياة) والاول اربعة عشر حرفا والثاني عشرة احرف . وأما الحمد عن الكلف بالتكريم الذي فيه مشقة فان في قولهم : (انك انك) تكريرا غيره ابلغ منه . وثني كان التكريم كذلك فهو مقصود في باب البلاغة عن اعلى طبقة ، وأما الحسن بتأنيف الحروف الثلاثة فهو مدرك بالحسن ، وموجود في نطق الآية ، فان اشرف من الباطن الى الامداد من اشرف من اللام الى الهمزة للحمد الهمزة من اللام ، وكذلك اشرف من الصاد الى الهمزة . اعد من اشرف من الالف الى اللام . فاجتماع هذه الامور التي ذكرناها صار ابلغ واحسن وان كان قولهم بلفظنا حسنا (١) . وقرن في باب الاجناس بين قوله تعالى (مستهزون الله يستهزئ بهم) وبين قول الشاعر :

الا لا يجهلن احد عينا فتجهلن فوق جهل اسبابها

فلاحظ ان قول المذاهب حسن في البلاغة ولكنه دون بلاغة القرآن لانه لا يؤمن . بالحسن كما أدت بلاغة القرآن ، وأما فيه الايدان يراجع اليها فقط (٢) . - تفسير الترماني للقرآن : وقد ذكرنا في بداية الحديث عن الترماني ان له تفسيراً كبيراً للقرآن معروفًا باسم (الجامع في علم القرآن) وكان الكتاب هادياً ولم يرد اليها كاملاً ، وبين ايدينا منه الجزء المشار الذي شرح فيه معظم سورة آل عمران ، ونجيز عند آخرها وثلاثة ابرز الحادي عشر سورة النساء ، وهو مخطوط مصور في مسجد المخطوطات عن (طشق) ومن خلال هذا الجزء نستطيع تفسير ما منج الترماني في تفسيره للقرآن اذا يذهب عليه الاهتمام بالجانب الخفي والحوي عن الآيات ، فهو يشرح الفاظ الآية ويكشف عن معانيها بشعر وامثلة من كلام العرب ، ويتوقف عند بعض الامور المحيطة فيناقشها ويبين الوجه فيها ، وقد يتحدث عن مناسبة الآية فيذكر ما قبل في ذلك وقد يلمح احيانا ببعض اقتضابا اجلاعية كما في قوله تعالى : (لله ما في السموات وما في الارض واتى الله ترجع الامور) حيث يلاحظ ان الذكر الحكيم .

قد أوقع المظهر موقع الضمر ، ويملل الرمانى السبب في ذلك فيذكر قولين : (احدهما
 يكون كل واحد من الكلامين مكثفا بنفسه ، والآخر لان المظهر في اسم الله أفهم في
 الذكر من الضمر ، وصفة ملكه موضع تفهيم) (١) وهو غير استعمال (كان) في قوله
 تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ويتماثل : لم لم يقل : أنتم خير أمة ؟
 وعلى ذلك يأمن أحد هما : أنه لما قد كان ما يسمع من الخير في هذه الآية أي مسن
 جهة الإشارة به عن الحسن فقد ذكر (كنتم) لتقدم الإشارة ، والثاني : أن دخول
 (كان) لتأكيد وقوع الامر لامحالة ، لانه بمنزلة ما كان في الحقيقة ، على نحو
 (واذكروا الذنوب فليس) وفي موضع آخر : (اذ كنتم قليلا فكفرتم) وعلى نحو ذلك
 (وكان الله غفورا رحيفا) ويشير أحيانا الى ما بين الآيات من ترابط واحكام ومقتضى في
 السياق ، فان سأل سائل عن قوله تعالى : (لن تنالوا البر حتى تنفقوا ما نحبون)
 وقال : ما صنعتها بالآية التي قبلها : (ان الذين كفروا واثروا وهم كفار لن يقبل من
 احدهم ملء الارض ذهبا ولو ائتدى به) فالجواب أنه لما ذكر في الآية الاولى أنه لن
 يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو ائتدى به ، وصل ذلك بلن تنالوا البر لثبلا
 يومئذ اعتنا فناء القدية الى القصور في الصدقة وما جرى مجراها من وجوه الطاعة . كما
 نجد في أحيان أخرى يفرق بين دلالات الالفاظ المختلفة ، ويغير الى الفروق الدقيقة
 التي توجد بينها ما لا يكاد ينته اليه الا خبير بصير حسن الكلام ، وكأنه يشير الى
 تمييز الذكر الحكم بهذه الناحية . ففي قوله تعالى : (فمن اقترى على الله الكذب
 من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون) يحاول أن يفرق بين الظلم والجور ، فيقول :
 (ان أصل الظلم النقصان للحق ، والجور المدول عن الحق ، ولذلك خولف بهذين
 النقصين فمهما ، فية يفر الجور المدل ، وهو المدول بالفعل الى الحق ، وتبخر
 الظلم الانصاف وهو اعطاء الحق على التمام) .

ونلمح في هذا الجزء المتبقى لدينا من التفسير من آثار الاعتزال ظاهرة التأهيل
 وصرف الآية التي تخالف المعتقد الاعتزالي عن ظاهرها . وقد مر بنا في رسالة التفسير
 محاولة من الرمانى لتطويع البلاغة لخدمة الاعتزال ، حينما عرض لقوله تعالى : (وجاء
 ربك والملك صفا صفا) فهد ذلك من باب المبالغة في القول ، وأول مجيى الله
 بمجيى آياته ودلائله وذلك تطبيقا لمبدأ التوحيد عند المعتزلة الذي لا يجيز على
 الخالق الالهاب والمجيى والحلول ، ويحل ذلك أول قوله تعالى : (فأتى الله
 بنيانهم من القواعد) بأن الذي أتاهم هو عظيم بأسمه (٢) . ونجد هنا في كتاب

١ - المخطوط غير مفهرس ولذلك لم نستطع أن نضع ارقام الصفحات التي نقلنا عنها .

٢ - التفسير : ١٠٥

(الجامع في علم القرآن) مثل هذه المحاولة في تأويل ما يخالف الاعتزال بوضوح حسن وجوهه ، فقله تعالى : (والله محيط بما تعملون) يمكن أن تشتم منه رائية مشابهة لله الاجسام ، ولذلك نجد الرمانى حرصا على التفرقة العاطق في هسدا التوحيد بعدد الى نفى الاحاطة الحقيقة من الله ، وجعلها من باب المجاز ، ومال (هل يوصف الله بأنه محيط حقيقة أو مجازا ؟ قال أبو على : مجاز . لان المحيط بالشئ هو العاطف به من هو اليه ، وهذا من صفة الاجسام ، وانما حقيقة أنسبه بإقداره عليه وطمه به قد حصره من جميع جهاته كما يحصر المحيط به وهو ما لا يفهم معناه الا بتقدير أصله) ونلمح في شرحه لقوله تعالى : (ولعلكن منكم أمة يدعون الى الخير وهم بالمعروف والمنهون عن المنكر) أثرا لتأثير الحسن والابح الدائمين عند المعتزلة . (ان يقول :) فاما المنكر فهو التقيح لا تكرار العقل له .) كما نجده كلما وردت آية تؤيد الاعتزال اتخذ منها مجالا لتأكيد مذهبه والرد على خصومه ومخالفيه فهو يتوقف عند قوله تعالى : (وما الله يهدى للعالمين) ومفسول : (هل في الآية حجة على المجبرة ؟ الجواب : نعم ، من جهة النقي لارادة الظلم ، فلو أراد ظلم بعضهم لمحض لان قد أراد ظلمهم ، وكذلك لو أراد ظلم الانسكان لغيره لجاز أن يهد أن يظلمه هو لانه لا فرق بينهما في التقيح) .

وقد دبر الرمانى في تفسيره أنه بعد أن يورد الآية ويشرحها يعقب عليها بذكر العمرة منها والفائدة التي تضمنتها ، على شاكلة شرحه لقوله تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء ، فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا) فقد قال في أعقاب الشرح : (وقد تضمنت الآية النهى عن التفرق باختلاف الكلمة الى الاجتماع على الحق الفعوجه الحكمة ، والاستعانة على ذلك بحبل الله والتذكر لنعمه) . وقد سبق أن مر معنا حينما تحدثنا عن التضمين في رسالة التكت في اعجاز القرآن إشارة الرمانى الى هذا النوع من التضمين في اطلاق كل آية .

بعض آراء الرمانى النقدية : وللمرمانى بعد ذلك بعض الآراء لطيفة والمبالغة المتفرقة التي استطاع أن نعثر عليها . من ذلك مثلا حديثه عن أغراض الشعر ، وهي عند خمسة . نقل عنه ابن رشيق أنه قال : (ان ما تجرى عليه أغراض الشعر خمسة والنسب والمدح ، والهجاء ، والفتور ، والوصف ، ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف (٩) ولعله في ذلك يرد على قدامه بين جعفر الذي كان قد أدخل التشبيه في أغراض الشعر وجعله قسما مستقلا برأيه ، ولكن تفسيره الرمانى هذا لم يحجب أيضا حازم القرطاجنى

أبو عبد المزياني (ت : ٢٨٤ هـ)

والمزياني أحد النقاد المعترلة ، وهو محمد بن عمران ، قال العقيقي : كان مذهبه الاعتزال ، وكان ثقة . وقال الخطيب : ليس بكذاب ، وأكثر ما عيب عليه الخشب ، وروايته بالاجازة . وهو أخو بني مؤرخ أديب فاضله من خراسان ، مولده ، ومثاقبه بهنداد ، ويبدو أنه كان غزير العلم والمعرفة حتى قالوا عنه : أنه جاحظ زمانه (١) . وللمزياني اهتمامات واسعة بالشعر والنقد ، أخبار الأديب والأدباء ، وله في ذلك مؤلفات كثيرة . فمن مؤلفاته التي اشتم فيها بأخبار الشعراء : كتاب (معجم الشعراء) الذي ذكر فيه الشعراء على حروف المعجم . وكتاب أخبار الشعراء المشهورين والكتبة من المحدثين وأسمائهم وأزمانهم ألقبهم بشار بن برد وآخرهم ابن المعتز ، وكتاب (أخبار أبي تمام) وكتاب (أخبار عبد الصمد بن المعدل) وكتاب (المديح) في أخبار الشعراء ، وأحوالهم في الجاهلية والإسلام ، ودياناتهم ونظمهم . وكتاب (الموشح) في أخبار الشعراء الجاهليين والمختصين ، والاسلاميين على طبقاتهم . وكتاب (النفاذ) في أخبار المعتمدين من الشعراء الجاهليين والمختصين والاسلاميين والمحدثين . كما كتف المزياني كتابا في بعض الموضوعات الشعرية منها كتاب (الأنوار والأظفار) فيها قيل في السواد والنسيب ، وجميع الأنوار من الشعر . وكتابا فيها من الأفكار والأخبار . وكتاب الزهد وأخبار الزهاد . وكتاب (الشباب والشيب) و (كتاب المرواني) وله كتب أخرى في نقد الشعر والشعراء منها (كتاب الشعر) وهو جامع لفضائله ، وذكر ما سئم وأورثه وهو به وأجاسه وضمه ومخفاه وأدب قائله وعنده به ، هيان منحوه وسوقه وغير ذلك . وكتاب (الموشح) فيمسا أكثره بعض الملوك على بعض الشعراء . بن كسر واحد وهو الشعر .

ومن الواضح من خلال هذا العرض لمؤلفات المزياني أن اهتمامه بالشعر وفنائه وأمسوره كان واسعا ، فله قريب في الحديث عنه في (نبط) حتى من الأتجاهات ، ولكن ما يؤسف له أن هذه المؤلفات قد ضاعت ولم يبق لها منها إلا كتاب الموشح وكتاب معجم الشعراء ، وهو وصلت إليها جميعها أو كثره منها لاستطاعت أن تكون عن المزياني صورة متكاملة أو شبهها . خاصة وأن مؤلفاته من الكثرة بحيث يدل دلالة صريحة على شدة اهتمامه بالنقد والشعر وقفا ياهما . وعلى العموم فأننا لا نستطيع الآن أن نكون رأينا عن المزياني إلا من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفاته ، وهي تدل على أنه كان من ذهنية اللغويين والنحويين على الرغم من أنه ناهد معتزلي ، وقد كنا نتوقع أن يكون أكثر تمحورا وانفتاحا في النظرة من هذه الطائفة المحافظة من النقاد . وهذا يدعونا إلى ملاحظة موقفه بخصوص في الحديث عنها ونحن ندرى منهج المعترلة

وخاصة في البحث ، وهي أن الدراسة الاعتزالية دراسة كلامية دالية أكثر منها دراسة
 أدبية أو نقدية ومن هنا فانه يمكننا القول : أن أثر الاعتزال لا يهدد إلا حين يعالج القاصد
 المعنوي مسألة دالية أو كلامية ، وأما فيما عدا ذلك فان هذا الأثر لم يكن يهدد واضحا
 بل قد لا يكون له أثر عند بعض النقاد كما هو الشأن مثلا عند المرناني الذي تحدث عنه
 أو عند صاحب بن عباد الذي سندر رسالة (الكشف عن مساوي المتحي) بعد قليل .
 فأما ما تبقى لدينا من آثار المرناني النقدية فهو كتابه (معجم الشعراء) وكتاب (الموشح)
 فأما معجم الشعراء فهو كتاب في تربية الشعراء رتبه ترتيبا معجما حسب أحرف الهجاء ،
 ولكنه ابتداء مباشرة بحرف الميم بمن اسمه (صمو) من الشعراء ثم من اسمه (عيسر)
 ثم (عاره) ثم (عدي) دون ملاحظة غاية معينة وراء هذا الترتيب ، ثم ينتقل الى حساب
 ألفا فيذكر (فواسي) و (فضالة) ثم باب خاص فيمن اسمه (الذفل) . . . بعد أن ينتهي
 الى الآخر عند حرف (الياء) يخصص في نهاية الكتاب بابا يسمى (باب ذكر من طبعت
 كهم على اسمه) ويقل في ذلك : ((عن الشعراء المجهولين والأقواب المضمون من لسم
 يقع الياء اسمه ، وقد أثبت أخبارهم وأشعارهم في الكتاب الياء ، فأنصرت في هذا الموضع
 على ذكر كتابهم وقبائلهم موسقتهم على حروف الهجاء)) ومن هؤلاء الذين ساقهم
 هاهنا : أبو أراكة البجلي ، وأبو بكر بن عبد الرحمن الزهري . . . وغير ذلك من أسما
 مضمومة لا يكاد المرء يعرفها شيئا . وليس في الكتاب دراسة نقدية أو تحليل أو تطبيق
 هي لشعر هذا الشاعر أو ذاك ولكنه تعريف سريع وموجزة فان خفة موزونه ، تتحدث عن اسمه
 ولقبه وعشيرته ، وقد يسوق المرناني شيئا من أشعاره ههنا ما استحسن له دون تطبيق أو
 نقد ، ولكن قيمة الكتاب بعد ذلك أن فيه تربية لعدد كبير جدا من الشعراء الحسب
 المضمون الذين لا يكاد المرء يعرفهم شيئا بل لعله لا يجد أسماهم في أي كتاب آخر .
 وأما كتاب المرناني الآخر الموجود بين أيدينا فهو كتاب (الموشح) وهو في (تأخذ العلماء
 على الشعراء في عدة أنواع من الشعر) وهو يقصد بالعلماء هاهنا علماء اللغة والنحو ،
 فالكتاب من هذه الناحية مثل لنهج هؤلاء في نقد الشعر ودراسته أمدق من مثلي . وقد
 يكون على المرناني في كتاب الموشح جمعا وهجما لملاحظات هذه الطائفة عن النفساء
 حول الشعر وهي ملاحظات تهتم بملحة الشعر ولغته والأصلي النقود في النحو والعروض
 والمهادي التي تعرف عليها في تدوير الأدب .
 وقد قسم المرناني كتابه الى أبواب بابتداء باب أمان فيه عن بعض عيوب العروض والقافية

التي أخذت على الشعراء كالسناد والاهط والاقوا والاكثا ثم مضى يتحدث عن عيوب
 الشعراء وما وقع في ذلك التقسيم الزماني فتحدث أولا عن عيوب الشعراء الجاهليين
 وقد استعرض هذه العيوب أولا من خلال الشعراء فكان يذكر كل شاعر ولما عيب من
 شعره كأمري القيس والطبخة اللحياني وطرفة بن العبد وشمر بن أبي خازم وحصان
 بن ثابت وأوس بن حجر ثم حاول أن يصف عيوب هؤلاء الجاهليين إلى موضوعات
 فتحدث عن بعض عيوب الوزن كالعظيم والزخاف وبعض عيوب المعاني كفساد التقسيم
 وفساد المظاہل ومن بعض عيوب تنريف اللفظ والوزن ومن بعض عيوب اختلاف المعنى
 والوزن معا ونقل ذلك كله عن همام بن جعفر ونقل جزءا آخر من عيوب الشعراء عن
 ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر ومن هذه العيوب التشبيهات البعيدة أو الخلسو
 وبعض الابهات التي قصر فيها أصطبارها في اللفظ أو في المعنى فأولها بيا من الابهات
 مستكره الالفاظ قلق المعاني أو ما كان شعرا بعيدا غلظت أو فيها لبا فيه الشاعسر
 إلى ضرورة من الضوابط ومضى يحدد بعضا من هذه الضوابط ويتحدث عنها فيسوق
 الأمثلة عليها موضحا ما كان منها مستقبلا وما كان مسوقا مقولا ثم انتقل بعد ذلك إلى الشعراء
 الاسلاميين فتحدث عما عيب من أشعارهم واستعرضهم شاعرا شاعرا وهذه طائفة كبيرة
 منهم كالفرزدق وجبر والاخلط وكثير والرأعي النهمي والظامي وذو الرمة ثم حساويل
 هاهنا أيضا أن يصف عيوب هؤلاء إلى مجموعة من الموضوعات ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث
 عن عيوب الشعراء المحدثين كشارب وروان بن أبي حفصة وأبي الحطاش وأبي نواس ومسلم
 بن الوليد والعماس بن الأحنف وأبي تمام والمجفري وأنتهى بآمين الرومي وقد أطلال
 الوقوف عند طائفة من هؤلاء المحدثين من آثار الجدل والخلاف حول شعرهم كابن نواس
 وأبي تمام والمجفري وراج يعرض لأخذ العلماء والنقاد عليهم كالهرود وابن المعسر
 وابن طباطبا وقد بدا في حديثه عن هؤلاء المحدثين مثالا لأرا اللغويين والنحويين
 من كانوا يغلطون الشعر القديم ويغضون من قدر المحدث ثم ختم المدياني كتاب الموشح
 بباب أبي فيه بما جاء في ذم الشعر الردي وراج ينقل عن العلماء كثيرا من الأهل في ذلك
 وأما المآخذ التي عرضها المدياني في كتابه فيمكن إرجاعها بصورة عامة إلى مآخذ تتعلق
 بالمعاني وأخرى تتعلق بالشكل والأسلوب والأداة اللغوية التي تستعمل في التعبير
 فمن عيوب المعاني الخطأ فيها وعدم أصابة الغرض منها فقد طأ على أمري القيس
 لها ذنب مثل ذيل الحروم تند به فرجها من ديسر

وقالوا : ذى النورين مجرور ولا يجب أن يكون لفظ النورين مفعولا مجرورا ولا تصيرا والمصواب قوله :
 ضلح إذا استمرت من فرجة

ومن عيوب المعاني أن تكون رذلة بمعنى من الشرف والرفعة والسمو فقد عاب أبو عمرو
 المتوسل لأنه ألي من دعا إلى البطل . ولا يبعد عن المعاني الأخلاقية النبيلة . ومن عيوب المعاني المبالغة والتزبد
 على أمري القيس والغري في لما فيه من تعبير وحسن . ومن عيوب المعاني المبالغة والتزبد
 فقد كان المبالهول من روعة معيها بذلك . كقولهم :
 قولا الريح اسم أهل حجر

وقالوا : كان منزله على شاطئ الفرات من أرض الشام وحجر هي البامة . ومن العيوب في المعاني
 عدم تشاكلها والتعاطف أجرائها . كقول طرفة :

وأنت يحلل القلاع مظانية
 فالتصراع الثاني غير شاكى للأي

ومن أشد المآخذ التي تتعلق بالأسلوب والأداة التصويرية اللحن أو الخطأ في اللفظ . كان
 المبردية سبيل : كان أبو نواس لماله . فمن ذلك قوله :

فما غرنا ألا تكون لجبريل
 لحن في تظنن يا النسب في قوله : (الموتي) في حشو الشعر وانما يجوز هذا وتخصيصه
 في القوافي . ومن هذا الاضطراب اللغوي في التعبير التقدم والتأخير . ومن موهج .
 كقول الظاهنة الجمجمة دى :

وشعلت بأكرب سبيل
 يريد : مع التهاويل الأولى من الصبح . فقد وأخر . ومن المآخذ الأسلوبية استعمال الموشح
 الغريب من الألفاظ . وكان أبو تمام يستكثر من استعمال ذلك في شعره . فعجب به أشعر
 الحبيب . وقد أورد المزياني كثيرا ما استفتح من الغريب منه . ومن المآخذ التشكيكية
 رداية المطلق . وقد المعلقة بفتح القصيدة . قال ابن طباطبا : يفتنى الشاعر أن يحتسز
 في أشعاره ويفتح أقواله ما يتلوه أو يستجلى من الكلام والمطاطبات . مثل قول الأفعى :
 ما بال عينك منها الدا . ينسكب
 كأنه من كل مفرقة سرب

- ٢ - الموشح : ١٠٩
- ٤ - الموشح : ١٠٦
- ٦ - الموشح : ١١٤
- ٨ - الموشح : ٤٧٦

- ١ - الموشح : ٢٩
- ٢ - الموشح : ٤١ - ١٨١
- ٥ - الموشح : ٧٣
- ٧ - الموشح : ٩٣
- ٩ - الموشح : ٧٢

ومن المأخذ الشكيلة التي تتعلق بالهبال والعصر في حيز الاستعارة بعدم مواءمة
التأسيب والتلازم بين أجزاءها كقول أوربين جبر :

وذات هدم طار نواشرها صمت بالما تولا جدر

فقد أفسح في الاستعارة بأن سمي الصبي تولا : وهو ولد الحمار

ومن عيوب الشعر التي أوردها المزياني في الموشح السرقات ، ولكنه لم يترقب عدها
طويلا لأنسه قد أتى بكثير منها في (كتاب الشعر) وهي عده من عيوب الشعر () وخاصة
إذا قهرقل السارق عن يدى المسروق () وقد أوردها قبل الأصفى الذي اتهم الفريدي
بالسرقة ، وفعل عليه جبريا ، فذكر أن تسعة أعمار شعر الفريدي سرقة ، فأما جبريا طنت
سرق نصف بيت ، ورده عليه بقوله : (وهذا تطال شديد من الأصفى ، وفعل على الفريدي
لهذا يا ملة . ولعلنا نك أن الفريدي قد أظار على بعض الشعراء في أبيات معروفة بسنة
فأما أن نطلق أن تسعة أعمار شعره سرقة فهذا محال . وعلى أن جبريا قد سرق كثيرا
من معاني الفريدي وقد ذكرنا ذلك في أخبار الفريدي) .

ذلك هو كتاب الموشح وسجل مريع للمأخذ التي وردت فيه . ومن الواضح أن المزياني كان
فيه جامعا مصنعا وبها مرتها أكثر منه مبتكرا مهدا أو صاحب آراء نقدية خاصة . فنحن
قلنا نجد له ملاحظة نقدية ذات قيمة خطيرة . وعلى أن للكتاب - ولأنك - أهمية عظيمة في
مجال الدراسات النقدية ، ذلك أنه يفتح بين أيدينا صورة واضحة لنقد اللغويين
والنحويين حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، ونسبهم بين دفتيه مادة غنية جدا من
الملاحظات والآراء النقدية المهمة مرتبة ترتيبا متناظرا سليما ، وهو كتاب أساسي ومصدر
كبير لكل دارس لنقد العرب القديم .

١ - الموشح : ٨٨

٢ - الموشح : ١

٣ - الموشح : ١٦٨

المصاحب بن عمار (٢٢٦ هـ - ٢٨٥ هـ)

هو أبو القاسم اسماعيل بن أبي الحسن ، أخذ الأدب عن أحمد بن فارس اللغوي وقد كان رجل سياسة وأدب ، فهو أول من لقب بالمصاحب من الوزراء ، واجتمع نسي من الشعراء ، ما لم يجتمع غيره . ومن مؤلفات المصاحب كتاب في اللغة سماه (المحيط) وكتاب (الامانة) يذكر فيه فضائل علي و (كتاب أسماؤه الله تعالى وصفاته) وكتاب (الكشف عن مساوئ المتنبي) كما ذكر ياقوت أن المصاحب قصد (صنف كتابا في أحكام القرآن ، تصرف فيه الاعتزال . وجود فيه (١) . ولكن هذا الكتاب مفقود ولا تعرف عنه شيئا حتى نحكم على مذهب المصاحب في تفسير القرآن . وما لدينا من آرائه في النقد والبلاغة كتابه في الكشف عن مساوئ المتنبي . وهو المصاحفة للقرآن كان من وحى الخصومة النقدية التي ثارت حول مذهب المتنبي في القرن الرابع . فقد ظهر المتنبي في هذا القرن ، وهو شخصية طاغية جبارة ، فلما الدنيا وشغل الناس بشعره ، وما لبث هذا الشعر أن أصبح موضع حركة نقدية شبيهة بتلك الحركة التي نشأت من قبل حول مذهب أبي تمام ، وانشغل النقاد بها ردحا طويلا من الزمن على أن الذي قاله فيه أن الحركة النقدية حول أبي تمام تختلف كثيرا عن الحركة النقدية حول المتنبي ، فقد كانت هذه الأولى أكثر غنى فنيا ، وأعظم فائدة ، وأعمد محصولا على النقد الأدبي ، وذلك أنها كانت في أغلب الأحيان حركة فنية محضة عرضت لمذهب أبي تمام من جميع جوانبه بدقة وحس ، واستقصت كثيرا من عناصره ومقوماته ، وبحثت ما في هذا المذهب الذي عرف به أبو تمام من محاسن وسيئات ، ومن فضائل وسقطات ، وأرجعت هذا المذهب إلى أصوله وجذوره الأولى . أما الحركة النقدية حول المتنبي فلم تكن بصورة عامة على مثل هذا الغنى . وذلك أن الدافع إلى هذه الحركة في أغلب الأحيان كان العداء الشديد لشخصية الشاعر ، ومحاولة محطيمه بكل الوسائل ، أو التعميب له ومحاولة إبعاده عن المجالس والشبهات ، وكلتا هاتين الوجهتين يمكن أن تبعد عن النقد الدقة والموضوعية ، وروح العمق والاستقصاء والتحليل ، وتجعله أحيانا أشبه بمعارات الثناء والتقريظ أو الذم والتشريب . أضف إلى ذلك أن الخصومة حول أبي تمام كانت خصومة حول شاعر ذي مذهب محدد واضح . وقد أدرك النقاد طبيعة هذا المذهب وأبعاده وعناصره

١- انظر في ترجمة المصاحب وفيات الاعيان : ٢٠٨/١ ، ونجمة الزهر : ١٢١/٢ ،
وانباء الزمان : ٢٠١/١ ، ومعجم الادباء : ١٧٢/١٦
٢- معجم الادباء : ١٧٢/١٦

الاولى رأى فيه كثير منهم افسادا للشعر ، وخروجاً به على طرائق الشعر العربي القديم ، وأما المتنبي فلم يسر على مذهب معين ، ولم يحاك احداً من الشعراء أو يقلده تقليداً تاماً ، وإنما اجتمعت في شعره كثير من خصائص الشعر العربي القديم والشعر الحديث . وكان شعره في ذلك كله أصداً لحياته ونفحات نفسه . ولم يستطع النقاد الذين تحدثوا عن المتنبي في غالب الاحيان أن يفهموا مذهبه أو يدركوا أبعاده الحقيقية فاكفى انصاره مثلاً ((اما بتصوير الاعجاب الشديد ، أو تفسير المعاني ، أو الدوران حول حسن الابتداء وحسن التخلص وما أشبه من الامور الشكلية)) وكان هجوم الخصوم ((في اكثره هجوماً على المتنبي الانسان من خلال الشعر (١) أما شعر المتنبي فقد جمع في حقيقته بين القديم والحديث ، واستطاع أن يخرج ذلك كله مزجاً قوياً ، يبرز شمساً فيه الكثير من الروعة والجمال ، فهو في بليغ المعاني كأي تمام غواص عليها ، يعني بأمرها ، ويجهد نفسه أن يأتي بالجديد المبتدع منها . وقد أدخل الى هذه المعاني - كما فعل أبو تمام - من قبله - كثيراً من ثمرات معرفته ونفاذته ، فمزجها بالفلسفة والمنطق ، وما اطلع عليه من معارف التصوف والشيعة ولكن المتنبي كان في بعض الاحيان جريئاً على اللغة يعترض طريقها ، ويشتت فيها تصرف سيطرة واستعداد ، فقد تعمق في اللغة على يديه تعقيداً شديداً بما كان يتكلف لها من الشوارد والشواذ ليستطيع التعبير عن الاغراض الفلسفية الدقيقة والاحاطة بهذه الانواع من المعارف التي لم يسبق للشعر العربي أن ألم بها . وهو يبعد أحياناً في الاستعارة حتى تنبهم العلاقة بين المشبة والمشبّه به . صدم شعر المتنبي الاذواق بجرأته - كما قلنا - على اللغة ، وبمخالفاته الشديدة التي تصل أحياناً الى حد الاحالة ، وما يتخلله من هذه الآراء الفلسفية والمعارف المثقلة يعتمدونها من أصحاب النحل والعقائد ، فهتعد الشعر على يديه ويستحيل مادة جافة تحتاج الى غوص واستنباط . ولو وقف الامر عند هذا لسهل الخطب ، ولكن المتنبي صدم الاذواق أيضاً بشخصه ، فهو انسان متعاطف مشامخ على حد كبير من الصلف والغرور يشبهين بكثير من الناس ولا يقيم لهم وزناً ، وهو معتد بشعره يكاد يجعله ، وحى الآلهة . ومن هنا كانت الخصومة حول المتنبي مزدوجة هي الخصومة حول شعره ، وخصومة حول شخصه . وانطلاقاً من هذا نستطيع أن نفهم طبيعة الخصومة بين المتنبي وبين صاحب بن عباد الذي تحدث عنه .

فقد كان المصاحب يطعن حين غادر المصطفى بخداه متوجها الى السرى أن بعده يكون
المصطفى لم يأت له ولم يبق له وزنا ، فاعتلت نفس المصاحب غيظا وأراد أن يهازل بها
فألف رسالة في الكشف عن مساوي المصطفى فكتبها عن هذا الحق الكون . قال القائل :
« ثم أن ابا الطيب اعتمد اللئى جلا موافق بخداه متوجها الى حضرة أبي الفضل
بن الصمد موافقا للمطهرى الزهر نورد أرجان ، وأخذ يهوى ، فعلى : أن المصاحب
أيا الناس طبع في زيارة المصطفى آياه بأعيان ، وأجانه مجرى معقوده بن رؤسها
الزبان ، وهو إذ ذاك شاب وحاله حيلة ، ولم يكن استوفى ، فكتب اليه بالانكافى
استدعاء ، ثم يبق له المصطفى وزنا . وأخذ المصاحب غرضا يوشع بهام الوثيق
ويتمتع عليه في طاعة في شعره وهفواته يهوى فيه حياته وهو أمر القاسم حسنا
وأحفظهم لها ، وأكرمهم استعلا آياهما وتلاهما في مخاضها » (١)

وهكذا كانت العداوة الشخصية رواه طيف المصاحب لرسالة وفى تعداد مساوي
شعر المصطفى وخطابه يروج هزلية ساخرة . وشطبي الآن أن نلم بالآراء النقدية السلي
تضمنتها رسالة المصاحب :

١ - وطى المصاحب الى التزامة في النقد ، ولا يصف في الحكم ، ولا يعتمد عن تحكيم
الأول الشخصية في الحكم على شاعر معين ، وذلك أن « الهوى مركب يهوى بهما حبسه
ويظهر يحترقوا ، والقاسم على اختلاف وتباين أمتانهم يتفقون على أن تغليب الأول
أعين الأول ، وأن المولى عن الحق يهيم سبيل المدح » (٢)

٢ - احترام الأول « الخيرا » في النقد ، والرجوع الى أقوالهم في الحكم ، ولا يبان بالتخصص
في القنن ، وأن لكل ظم رجاله المخصصين ، وهو رأى كان قد تحدث عنه من قبل ابن سلام
والجبل شكري ، ورد المصاحب ما هنا عبارة الجاحظ المعروفة « طلبت ظم الأعراس
الأصمى فوجد لا يحسن الا غريبه ، فرجعت الى الاخص فوجد لا يقن الا اعراسه »
فحطت على أبي عبيد فوجد لا يقن الا طاعيل بالانهار ، وتعلق بالانام ، ولا تنسأ به
ظم أظفريه أدت الا عند أديا الكتاب » ولا يقن بمعاينة الجاحظ هذه ، وإنما يفرط
قال : « وفى هذا النمط ما حدثنى به محمد بن يوسف الحطاي قال : حضرة بهجت
عبد الله بن عبد الله بن طاهر وقد حضره الجعفرى ، فقال : يا أبا عباد : أسلم أشعر
أم أبو نواس ؟ فقال : أبو نواس . فقال له عبد الله : إن أحد بن يحيى فطلب لا يوافقك

١ - بيته الهامس : ١٠١/١

٢ - الكشف عن مساوي المصطفى :

في هذا . فقال : أيها الوزير ليس هذا من علم ثعلب واضرابه ممن يحفظ الشعر ولا يقوله ، فأنما يعرف الشعر من دفع إلى مزاياه . فقال : وبيت بك رثادي يا أبا عباد . ان حكك في عيك أبي نواس ومسلم وافق حكم أبي نواس فحسب عيه جبر والفرزدق ، فانه مثل عنيهما ، ففضل جبراً ، فقيل له : ان أبا عبيدة لا يوافقك على هذا ، فقال : ليس هذا من علم أبي عبيدة ، فأنما يعرفه من دفع إلى مضايق الشعر ^(١))) وهذا ينضم صاحب إلى قائمة القائلين بالتخصيص في النقد .

٢ - موقفه من السرقة يشهد موقفه الحافظ وكثير من النقاد قبله ، فهو لا يراه من كبير عيوب الشاعر ، لانه لا يكاد يعرف منها أحد من شعراء الجاهلية والاسلام ، يقول : ((فأما السرقة فما يعاب بها ، لا تفاق شعر الجاهلية والاسلام عليها ^(٢))) .

ولكن صاحب في هذا المجال يلقى شهمة ينسبها للمتنبي ، فيزعم أنه يغير على شعر المحدثين المشهورين كأبي تمام والبحتري وغيرهما ، فيسرق معانيهم ، وضمها شعره ، ثم ينكر ذلك ~~بأنه~~ بل ينكسر معرفته بهم أو سماعة عنهم ، ولا يرى مصدر هذه التهمة فهو شهمة غفيرة معقولة أولاً لانه لا أحد يصدق أن ينكر أبو الطيب . يقول بعد الفقرة السابقة ((ولكن يعاب ان كان يأخذ من الشعراء المحدثين كالبحتري وغيره جمل المعاني ثم يقول : لا أعرفهم ، ولم أسمع بهم ، ثم يشد أشعارهم فيقول : هذا شعر عليه أثر التوليد ^(٣))) ويقول في موضع آخر من الرسالة : ((بلغنى أنه كان اذا أنشد شعراً أبي تمام قال : هذا نصح مهلهل ، وشعر مولد ، وما أعرف طائفيكم هذا ، وهو دائب يسرق منه ، ويأخذ عنه ، ثم يخرج ما يهرقه في أقبح معرر كخريدة ، ألبيت عباداً ، وعروس جلبيت في مسح ، ولو أتى على أفراد سرقاته لاطلعت في هذا الباب ، ولكنه عارض في هذا الكلام ^(٤))) وانطلاقاً من هذا الهدأ الذي ذكره عن عدم أهمية السرقة نراه لم يشر في الرسالة إلى شيء من سرقات المتنبي ، ولم يشغل نفسه بتخريبها ، أو الحديث عنها .

٤ - وأما عيوب المتنبي التي تحدث عنها صاحب في رسالته فهي :
أ - تناوشت شعره : فقد اقترن فيه الجيد بالردي ، وتجاوز الحسن مع القبح . ويرى صاحب أن ذلك ليس على نطاق القصيدة فقط أو الأبيات والأبيات منها ، ولكنه يرد على نطاق البيت الواحد . يقول :

١ - الكشف : ٤ ٢ - الكشف : ٢٣ ٣ - الكشف : ١٢٥

٤ - الكشف : ٢٤٣

جـ - وتأخذ عليه قبح الاستعارة في قوله :

في الخسد أن عزم الخنيط رحبلا مطر تنهد به الخدود محولا
ويقول : انها استعاره لا يرادها عاقل ، ولا يلفظ اليها فاضل . وسخر
من استعارته في قوله :

صلا الله خالقنا حنوط على الوجه الممكن بالجمال
ويقول : قال بعض من يخلو فيه : هذه استعاره . فقلت : صدقت ولكنها
استعاره حداد في عرس (١) .

د - ومن تأخذ صاحب عليه مبالغاته الكثيره ، وأسرافه في القول حتى يخرج
أحيانا الى المحاب . كقوله :

الا يشب فلقد شابت له كبد شيئا اذا خشيتم سلوة نسلا

ومن أسرافه الذي لا يصر عنه قوله :

(٢)

يا من يقتل من أراد بسيفه أصبحت من قتلاك بالاحسان
و قد يحمل التعجب المتنب أحيانا الى ركوب الضرورات القبيحة كقوله :

لعظمت حتى لا تكون أمانه مكانا مومنا بها جبرهن

فقد قلب اللام الى نون وهو () انفسر وجها من العنون ، ولا أحسب جوهرا

عليه السلام يرضى بهذه المجازاة (٣) .

و - وهو كثيرا ما يفسد موسيقى الشعر ، ويهجن النظم والتأليف باستعماله . والتأخر
من الحروف ، ولم يلتزم من الألفاظ كقوله :

عظمت فلما لم تكلم بها بسبب تواشعت وهو العظم عظما من العظم

فقد تنافر البيت لكثرة عظامه . وقد يلجأ الى مخالف العروض الشائبة المعروف ،

كقوله :

كفكره علم ومنطقه حكيم وباطنه دين وظاهره ظسرف

فقد خالف عروض البحر الطويل ، لان سبيل عروضه أن تقع (مفاعلين) وليس

يجوز أن تأتي (مفاعلين) إلا اذا كان البيت مصريا (٤) . وقد يجمع بين ركوب

القوافي الصعبة المستهجنة ، وبين التنافر وعدم الانسجام بين الحروف في بيت

واحد كقوله :

كفرندى فرند سبفى الجراز لذه العين عد للبراز

١ - الكشف : ٢٤ ٢ - الكشف : ٢٣٩

٣ - الكشف : ٢٤١ ٤ - الكشف : ٢٤٥

ز - وتجا في معاني المتنبي أحيانا مع قواعد الذوق والادب ، فتجده يتجأ فيها الى الفحش والتعبر وقلة الادب ، كقوله مثلا :

لو استطعت ركب الناس كلهم الى سعيد بن عبد الله بحرانا

فهذا المعنى ما يؤذى ذوق السامع ويخذل شعره ، ولعله من أجل ذلك علق عليه الصاحب في صوره المحض فقال : ((وفي الناس أمة فهل يهبط لركوبها ، وكذلك المدح لعل له غلبة لا يجب أن يركبوا اليه ، فهل في الارض أخصر من هذا التحسب وأوضع من هذا التهبط ؟)) (١) ومن ذلك أيضا قوله :

اني على شغفي بما في خروها - لا عفا في سراها لانيها

وكثير من المعبر أحسن من عفاه هذا (٢) .

هذه هي رسالة الصاحب ، وهي وليدة حقد وتحامل على المتنبي لمعامل شخصي آثار حفيظة الناقد على الشاعر ، ولم يحاول الصاحب أبدا أن يخفي حقه هذا ، أو يبطئه يستأرخني ، أو يعرضه في صورة مهذبة ليلا ، وإنما كان كل كلمة تعليل في الرسالة يكشف عنه ، يشير اليه فالرسالة كفتح بالتعليقات الساخرة المضحكة بمناسبة وغير مناسبة . وقد مرت بنا أمثلة كثيرة وفيما سبق . وقد تكون كثير من المآخذ السعى أوردها الصاحب صحيحة ، وهي حقا من المستوزل من شعر المتنبي ، ولكنها أمثلة قليلة لا تسقط شاعرا عظيما لاشك في احسانه ، ثم ان النقد ليس مجرد تعداد للمساوي والمعيوب ، ولكنه تحليل وعرض واستقصاء ، وأما رسالة الصاحب فقد كانت قائمة على تنجيم المثال والمقطعات فقط ، وقد حمل عنوانها هذا اللطول بمصراحة تامة ، مع أن المتنبي كما اعترف الصاحب نفسه في أول الرسالة - بعيد العرق ، وشعره كثير الاصابة في نظم ، إلا أنه ربما أتى بالفقره الخراء مشغوبة بالكلمة المروءة ، لماذا لم يشتمر الصاحب وليرة في الرسالة الى هذه الكلمة الخراء ؟ وهكذا لم يسلم الصاحب من اتباع الهوى والتعصب الذي دعا الى اجتنابه في أول الرسالة .

ثم نلاحظ أخيرا خلو الرسالة من روح التحليل أو التعليل ، فقلما توقف الصاحب عند أحد هذه الامثلة المستكرهه ليكشف عن قبحه أو يشير الى الوجه في رداشيه ثم ان هذه النماذج التي أوردها الصاحب لم تكن من اكتشافه الخاص ، او ما توصيل اليه بجهده بعد الدرس والاستقصاء لشعر المتنبي ، ولكنها كانت مأدرة على ألسنة الناس ، وهذا لهم مستغرها هجينا .

ولكن هذا لا يمنعنا من الاقرار للمصاحب بأن رسالته هذه كانت وثيقة مهمة تنبعت
هذه التنازع المستهجنة من شعر الشاعر ، وحاولت استقصاها وتدوينها ، وكشفت
من محفر الجليل من أدواى الناس الادبية في ذلك الحين ، كما احدثت الرسالة
بسبب عظمتها الشديدة على الشاعر ردة فعل عند أنصار المتنبي ، ولعلها كانت من
الاصحاب التي حفزت الجرجاني لوضع كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) يقول
ياقوت الحموي : ((ولما حل المصاحب رسالته المعروفة في اظهار مساوئ المتنبي
حل القاضي ابو الحسن كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه في شعره (١)) .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

+++++

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس

القاضي عبد الجبار (ت: ١٠٤١ هـ)

جاء القرن الخامس واستمر المعتزلة على نشاطهم في ميدان التفسير والبلاغة ، وبدأت نظائهم تتجه بصورة خاصة إلى قضية الإيجاز القرآني ، فقد اهتمت الدراسات الإسلامية بالبلاغة في القرن الرابع ووضعت أصولها ومبادئها ، وظهرت الأشاعرة في الساحة يناهزون المعتزلة ويحاولون أن يتسلوا الزمام منهم ووضع الباقلاني الأشعري كتابه في إيجاز القرآن في محاولة للرد على الروائي المعتزلي الذي صمم من كلامه في التفسير في إجاز القرآن أنه يرجع هذا الإجاز إلى الوجوه البلاغية الموجودة فيه مجردة وحدها * وقد بدأ المعتزلة يستفيدون من الدراسات البلاغية واللغوية التي كانت قد بلغت في القرن الرابع درجة شديدة من التطور والازدهار ، ودونت أصولها ومبادئها في مباحث القرآن ، وهي توجه آياتها بما يتفق مع مبادئ الاعتزال بصورة خاصة * وهناك في القرن الخامس مع مطلة من هذا النوع على يد عالم كبير من علماء المعتزلة هو القاضي قتادة الدولة البهيمية أبو الحسن عبد الجبار والاسد آبادي المتوفى سنة (٤١٥ هـ) وله مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية ، أهمها كتاب (المغني في أبواب التوحيد والمعدل) وهو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لإجاز القرآن ، وكتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن) وكتاب (مشابه القرآن) وكتاب (شرح الأصول الخمسة) *

القاضي عبد الجبار وقضية إجاز القرآن : قدم القاضي عبد الجبار في الجزء السادس عشر من كتاب المغني الذي خصصه للحد بحث إجاز القرآن بمباحث مطلة قدمها أولاً صحة القرآن ، وتواتر نقله ، وهو منقول بالتواتر وليس طريق معرفته الآحاد (١) وقد رد كثير من الشبهات التي تتعلق بهذا التواتر ، والدواعي التي تقوم (٢) وتظهر في الاحتفاظ به كاملاً بعيداً عن أي تحريف ، ثم أكد مسؤولاً في البحث عن النسخ في القرآن والأحكام التي يصح فيها النسخ والتي لا يصح أن يقع فيها ، ثم عرّف لثبوت بقوة النبي ، وأقام الحجج لها ، وقد تحدث عن معجزات الرسول عليه السلام جميعها وانتقل بعد ذلك إلى معجزته الكبرى وهي

(١) المغني في أبواب التوحيد والمعدل : ١٠٦/١٦

(٢) المغني : ١٦٠/١٦

القرآن ، أشار الى ما سبق للبحث أن ألم به من قبل وهو أن معجزة كل من كانت من جمل ما شهوره فيه . كانت معجزة موسى المحر لانه كان الاظب على أهل زمانه ، وكانت معجزة عيسى الطبل كانت هذه هم ، لان الله (ولواظهر على كل احد طهر من زمانه ما يخرج عن طريقة القوم لكبر الشبه وظل التعديق ، والدا . أظهر ما لم يخرج عن طريقهم قهت البصائر والكشف وجه التعذر . وظل هذا اجري مما لي طادة الوصل على الله طهر وسلم من أن خصه بالقرآن الذي هو مسائل لعناظهم وطريقهم (١) والقرآن معجزة بلاغة ، وقد يتساءل متساكسل وهل يصح التعدي والاء جاز بالكلام وصاحته ؟ وهل هو من مستوى تلك المعجزات الاخرى التي يصح عنها الناس ؟ يجب القاضي من ذا السؤال (بأن الكلام الصحيح مرادب ونهايات ، وأن جملة الكلمات وإن كانت محصورة فآلها يقع على طرائق مخطئة من الوجوه التي بهاها يختلط لذلك مرانته من الصاحه فحسب الا يتضح أن يقع فيها التداخل وتبين بغير مرانته من بعد ، ويزيد عليه قدرا يسيرا او كبريا ، وهذا حال الفصاحة في غير صحيح لان به مقادير مستادة تصح فيها زادات في الربا غير مستادة . فالصاحه في الكلام بمقوله وتتداخل ويكون لها وصف ، ولا تتضح الزيادة فيها ، وقد يكون ذلك الزائد خارجا عن طريق المسادة كالاصال العنيفة (٢) وما يدل على أن القرآن معجزة ، وأنه ما يوق بالسير القوم يخرج عن طاقهم وتصورهم ويعد في الشأوا ما يمكن لعظير أن يعمل اليه " انه تعدى بمعارضة العرب مع انهم كانوا في الغاية في الصاحه والمشار اليهم في الطلاقة والالاقه ، وقربهم بالمز عن الاتقان بظله ، غير بما رزوه ودلسوا عنه ، لا لوجه سوى عجزهم عن الاتقان بظله (٣) .

ولو كان القرآن مقدور اليهم وما في استطاعتهم أن يحكموا على مثله لما تركسوا المصارفه ، ودلوا الى العقلة والحرب والنزال وهي أشد بأسا وأصعب مراسا وقوة من المصارفه ، ظاهر اذن انهم حين " أحسوا من أنفسهم العجز عن الاتقان على القرآن تركوه الى العقلة وذلك هو " ذن معجزهم عن ذلك ولا بالمائل اذا أنكه مع خصه بأيسر الامرين لا يعدل عنه الى اصعبها (٤) وهي اللأغضى بعد الجبار في حجة قوية صريح جدلية شتهة يناقش المعاندين في شأن القرآن

(٢) شرح الاصل الخسة : ٨٦

(٤) المرجع السابق : ٨٨

(١) المعنى ٢٠٥/١١

(٢) المعنى ٢١٥: ١١

رد الشاكين في كونه معجزة عظيمة تثبت لحمد النبوة ، فانه بعد أن أقام عليهم
الحجة في تفرد القرآن بفعل لم يأت به الناس ، وخروجه عن مقدورهم واستطاعتهم
مضى معهم في الجدال شوطا آخر ، ثم أضاف عريضا أن ينتصر من القرآن بأن
ينسبوه الى محمد ويجعلوه من وضع البشر ، فعنى القاضي كذاؤه أولى بقول لمسه ؛
ان ثبوت خروج هذا الكتاب عن مقدور الناس هو في حد ذاته دليل الام جاز مبينا
كان صدره " لا عري بين أن يكون القرآن من قبل الرسل عليه السلام أو من قبل
الله تعالى في كونه معجزة ، لانه ان خصه تعالى بقدر من العلم لم تجر العادة
بذلك في اهل العصاة حتى امكنه ابراد طاله هذه الرتبة فهو معجز ، كما أن جعله
تعالى كذلك مع ما به من انتفاء العادة معجز ، وكذلك فكيف يمكن ان يكون ذلك
معجز لو كان ذلك من قبل الملوك وغيره ، كما انه تعالى لو انا ما جرى مجرى
الغيوب لكان ايضا معجزا ، والحال في كل ذلك لا يخطئ ، وقد قال شيخنا أبو هاشم
في القرآن : انه وإن طلق قبل ميلاده صلى الله عليه فهو دلالة طبيعية (١) ولكن يوق
ذلك القرآن كتاب مساوي ، ولا يمكن أن يكون في استطاعة بشر لا محمد ولا غيره
صفا أو نبي حقا من الهلابة ، سيما قبل من ساحة الرسل وعلوه من جملة
في البهتان فان هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من قبله ، لانه لما يستحيل عمن نشأ
في جماعة يتعاطون الهلابة ويتهاون بالعصاة ان يتعلمها ويأخذها منهم ، ثم
يبلغ فيها حدا لا يوجد في كلام واحد منهم ، بل في كلام جماعتهم بل مساوي
كلامه في العصاة أو بدانيه أو يقرب منه أو يقتنه الطالب به وهذا الحال حال
القرآن مع سائر كلامهم ، ولن يكون كذلك لا يتضمن الدلالة على صدق من ظهر
عليه (٢) وأد بصر الماندون على الحديث في هذه النقطة الواحدة فان التسليم
جد لا يها لا يخرج القرآن عن اعجازه ، لانه " يتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه
سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة على ما مضى " وقد ذكرنا انه ليس من
قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على محمد أن يفرد هذه الامر بمعنى
الى الحديث عن سراع اجاز القرآن ، ويصدق لذلك بأن يملك صلا (في بهتان
الصحافة التي فيها يضل بعض الكلام على بعض) ويقرر به بأي استاذة أمسى
هاشم الذي عرب الكلام الصحيح بقوله : " وانما يكون الكلام صيحا لجزالة لغته
وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الامين ، لانه لو كان جزل اللغز ركيب المعنى لم

(١) المنقول : ٢٣١/١٦
(٢) شرح الاصول الخمسة : ٥٤
(٣) المرجع السابق

بعد صحتها ، فاذن يجب أن يكون جامعاً لهذهين الامرين ، وليس صراحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لان الخطيب عندهم قد يكون اصح من الشاعر والنظم مختل اذا اريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً وتفتح المنهية في الصراحة المستهزئة لانه الذي يتبين عند كل نظم وعند كل طريقة (١) ما يوهنهم يرى أن الميزة البلاغية أو صراحة الكلام بأن يجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ولا يكفي ان ينفرد بأحدهما دون الآخر ثم يرى ان يكون النظم مقسماً لصراحة الكلام اذا كان يروا بالنظم اختلاف الطريقة واتيانه على شكل مسلسل مخصوص من اشكال القيل ، ويحتج لرأيه بأن الخطيب قد يكون عندهم اصح من الشاعر على الرغم من أن نظم كل منها للكلام يخط عن نظم الآخر وقد يكون النظم واحداً ويختل ادب على الآخر ، ويتحقق عليه في المنزلة والمكانة . ولعل أبا هاشم كان يريد في ذلك على الاحتياط الذي كان يرى - كما بينا - في تشريح القرآن بنظم مخصوص خالص به (جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منشور غير مقصور على مخارج الالفاظ والاسجاع) مزيه وخلا وان كان هذا جزءاً من نظرية النظم عند الجاحظ كما سبق أن رأينا ولملح كان يعني في رده أكثر الاشعبيه ومثلهم الامام الباقر الذي اعتمد على عبارته الجاحظ السابقة على أن القرآن معجز تنظيماً لما بين عين المصنف من نظام جميع كلام العرب والمهاجرين المألو من ترتيب خطابه والذي له أسلوب مختصر به ويميز في تصرفه عن المألوف الكلام المعتاده (٢) ويتفق القاضى عبد الجبار مع شيخه في الرأي فهو مثله لا يرى في تفرد القرآن بأسلوب معين في النظم دلالة واضحا على اعزازه وهو انطى يبحث عن أقوى الأدلة لاثبات ذلك ، ولكنه على العموم فضل بقوى الحجة وان لم يمكن المصطلح الاساسى عليه ، لانه لو أعزاه الأهمية الكبرى التي اعطاها الباقر مثلاً لكان من الواجب ان نجد ما سبق اليه من الشعر أولاً هذه داخل على الاعجاز ، لانه كان في عهد ظهوره شيئاً جديداً في نظمته على القوم ، وما لم بالقوى في اشكال الكلام التي يصرحونها ، بل لانسجت القاء عدة اكثر ، ولكن المسمى الى أن يوزن أو يجر جديد لم يصرح نوما من الاعجاز يقول : " فان قال قائل : هلا صحت الدوى بالقرآن من حيث انتم بنظم لم تجر العادة بمثله لان الذي كان يعتاده القوم الشعر وما يجرى مجراه والخطاب وما شاكلها من الكلام المنشور ؟ قيل له : انما الشعر ان نبين وجهاً يصح التحدى عليه بالقرآن والتفريح بالمجز عنه ،

(١) المعنى : ١٦٧/١٦

(٢) انظر رأى الباقر في اعجاز القرآن : ٦٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤

والذى قد عناه من عطايا القرآن الحدود فى البلاغة قد صح ، فان ثبت ما ذكرته لم يوفق فيما ذكرناه بل يوفقه لانه يزيد فى الوجه الذى عليه يصح التحدى وذلك كما كانت وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه ، لكننا نعلم أن الامر بخلاف ما ذكرته ، لان من سبق الى الشعر أولا لا يجب أن يكون الذى أتى به داخل فى الاعجاز ، وان كان قد اختص بنظم غير معتاد لما كان التعامل من حال الشعر أنه يساهم فى ذلك فلم يكن فى السبق اعجاز ولو كان السبق الى الشعر من باب الاعجاز لكان كل وزن منه وكل بحر يفتنى الاعجاز ، ولصح ادعاء الاعجاز فى كل زمان يابتدع وزن مخالف لمسا كبرته العادة (١) .

ويضع عهد الجبار قاعدة عامة فى ذلك فيقول فى أعقاب العبارة السابقة : ((ولهذا الجملة جوزنا أن يقع السبق الى الصناعات وما جرى مجراها والا يكون ذلك معجزا لتكسب الغير من المشاركة حتى لا يفضل السابق على اللاحق)) والقاضى عهد الجبار الباحث عن أقوى الأدلة التى تثبت الاعجاز بما لا يدع مجالا لطعن او غامض فى الرد على بعض الوجوه الاخرى التى أثيرت كدليل على الاعجاز . من ذلك مثلا (الاخبار عن النبىيات) فقد رأينا من قبل أن هذا الوجه كان جانب الاعجاز الوحيد عند النظام الذى أنكر سوا القرآن فى فصاحته وبلاغته ، ورد العقود عن المعارضة بالصرح ، ورأينا مسندا الوجه أيضا أحد الجوانب السبعة للاعجاز عند الرماني وهو أحد وجوه ثلاثة مسند اليافلاتى الاشعرى مع ما فيه من القصص الدينية وسير الانبياء والرسول أس ، وسبغ بلاغته . ولكن عهد الجبار لا يرضيه أن يكون ذلك تفسيرا للاعجاز ، لانه خرج عن التعميم الى التخصيص ، فقد عم للقرآن فى تحديده للناس ، ولم يخص آية دون أخرى ، وأمسأ من قال : انما وقع التحدى بالقرآن . (من حيث تضمن الاخبار عن النبىيات) . لانه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الاخبار عن النبىيات ، ولأننا نعلم أنه تحدى بجللته لا ببعضه ، فكيف يصرف التحدى الى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن الحلال والحرام (٢) .

ومن ذلك أيضا ما يتضمنه القرآن من الممانى والاحكام الشرعية واستقامة ذلك جميعه فقد يرى فيه بعض الناس دليلا على الاعجاز ، خاصة وأنهم يرون فيه بعد ذلك ((زوال التناقض عند التفرع والاستنباط ، ووضح القول فى ذلك على الاوقات حتى ان أهل كل علم يلجئون اليه فى أصول علومهم ويبنون عليه كتبهم)) ولكن القاضى يرى أن ذلك كله

١ - المفسنى : ٢١٧/١٦

٢ - المفسنى : ٢٢٠/١٦

يبين عظيم شأن القرآن ويزيده فضلا ، ولكنه لا ينبغي أن يعتمد عليه وإنما ((الذى
يجب أن يعتمد عليه فى كونه معجزا ما قدمناه (١))) أى النظم والتأليف .
ونعود الآن لتتابع القاضى عبد الجبار وهو يشرح لنا سر الاعجاز القرآنى ، وهو
يرجع هذا الاعجاز الى نظمه وتأليفه ، ويفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكن الفصاحة
ليست - كما قال شيخه ابو هاشم - لفظا ومعنى فقط ، فكان أباه هاشم بهل صورة
تركيب الكلام ونظمه فى السياق ، ولذلك يبادر الى القول : ((أعلم أن الفصاحة
لا تظهر فى افراد الكلام ، وإنما تظهر فى الكلام بالضم على طريقه مخصوصة ، ولا يبد
مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يحوز فى هذه الصفة أن تكون فى الواضحة
التي تتناول الضم ، وقد يكون بالاعراب الذى له مؤخر فيه ، وقد تكون بالترقيع ،
وليس لهذه الاقسام الثلاثة رابع ، لانه أما ان تعتبر فيه : الكلمة ، أو حركاتها أو
موقعها . ولا بد من هذا الاعتبار فى كل كلمة ، ثم لا بد من اعتبار مثله فى الكلمات اذا
انضم بعضها الى بعض ، لانه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية اعرابها
وحركاتها فموقعها فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه انما تظهر مزية الفصاحة لهذه
الوجوه دون ماعداهما (٢))) وهو فو هذا النقل يتحدث عن الالفاظ ، فيرى أنها
لا تكون فصيحة فى ذاتها ولا تحصل لها المزية بانفرادها ، وإنما تكون فصيحة بملاحظة
مكانها فى سياق النظم والتأليف والفصاحة فيها لذلك لا تكون الا بملاحظة الابدال
(الاختيار) الذى تختص به بالجملة وحركاتها فى ^{الاعراب} وموقعها فى ^{السياق} هو التأخير
أو بمعنى آخر تكون الكلمة فصيحة بملاءمتها بجاراتها وتعلقها باخواتها وارتباطها
بما قبلها وما بعدها . وبعد أن تحدث عن اللفظ وبين شروطه وخصائصه فى الكلام
الفصيح ، مضى يتحدث عن المنصر الآخر : وهو المعنى . فان قال احد : ((قد
قلتم فى أن جملة ما يدخل فى الفصاحة حسن المعنى فهل اعتبرتموه ؟ قيل له : ان
المعنى وان كان لا يبدل فلا تظهر فيها الميزة والفضل ، وان كان يظهر فى الكلام لاجلها
ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد أحدهما أفصح من الآخر والمعنى
متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع . والمعبر عنه فى الفصاحة أدون ، فهو
فما لا بد من اعتباره ، وان كانت الميزة تظهر بغيره . على انا تعلم : ان المعانى
لاية فيها تزايد ، فاذا يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عنده الالفاظ التي يحبر
بها على ما ذكرناه - فاذا أضحت هذه الجملة فالذى به تظهر الميزة ليس الا

الابدال الذي به تختص الكلمات أو التقديم والتأخير الذي يختص الموقع أو الحركات التي تختص الاعراب (٠٠٠) فواضح من هذا النقل أن المعاني - وفيه صد بذلك المعاني الغذل الخام - لا قيمة لها أيضا ، ولا تظهر فيها مزية ولا فضل ولا يصح أن نأخذ بها في الحكم على كلامين ، والدليل على ذلك أننا نجد المعنى يتناولها متكلمان ويبرز كل واحد منهما في شكل يختلف قليلا أو كثيرا عن الآخر ، ونحس أن أحدهما أفصح من الثاني على الرغم من أن المعنى واحد مما يدل على أن التفاوت لم يأت من جهة المعنى من حيث هو معنى غفل خام ، وإنما قد أتى عن طريق الالفاظ التي أبرز بها المعنى ، ولكن حسب المفهوم الذي قدمه عن اللفظ في التفسير السابقة ، وهو وضع مع غيره على طريقه مخصوصه يراعى فيها الابدال ، والتقديم والتأخير وحركات اللفظة في الاعراب . ومن الواضح أن هذا المفهوم هو (النظم) وذلك يكون عند الجار قد نفى أن تكون الفصاحة في الالفاظ المفردة وحدها ، أو في المعاني الغذل الخام وحدها ، وأرجع ذلك إلى نظم الالفاظ وتأليفها على تلك الصورة التي تراه في حق المعنى في الكلام حينما تلاحظ ما ينهني لهذه اللفظة من حقوق الابدال والتقديم والتأخير وحركات الاعراب . وهو يؤكد مفهوم النظم هذا بقوله في أعقاب العبارة السابقة : فذلك تقع البيانة بين الكلام () ولا يبدل في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه () . يمكننا أن نلاحظ هنا أن حديث عبد الجبار عن نظم الالفاظ على طريقة مخصوصة وإشارته إلى بعض خصائص هذه الطريقة فيه ما يدل على احساسه بتوحش معاني النحو في النظم والتأليف ما توسع فيه عبد القاهر الجرجاني ، وأصبح أساس نظريته في النظم التي هي (ضم الالفاظ على طريقة معينة يعنى معاني النحو) .

وقد أشار عبد الجبار إلى ذلك في أكثر من موضع . انظر إليه يقول : (لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى أفصح منها إذا استعملت في غيره وكذلك منها إذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول في جملة الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لأن موقعه قد يظهر بتغيير المعنى ، وقصد يظهر بتغيير الموضع ، والتقديم والتأخير (١)) .

ومضى عبد الجبار إضافة إلى ما سبق يفصل الحديث عن النظم ، فعاد مرة ثانية إلى اللفظ المفرد ، فبين أنه ليس له صفة مخصوصة تدرك بالسمع أو جمال صوته ذو

شأن في البلاغة كما نرى أن يكون للمصير المجازية ، أو لبصفر الألوان البلاغية
الآخرى كالإيجاز والاطناب دخل في النظم أو فضل تمهيد له ، فلتفرق بين الحقيقة
والمجاز لأن المعمول عليه في ذلك - كما أوضح - أنما هو في ضم اللفاظ وتأليفها
على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ مكانه المناسب في التركيب الملائم لما قبله
وما بعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً : () وهذا يبين أني المعتبر في
المنهية ليس من جهة اللفظ وإنما المعنى فيه ما ذكرناه من الوجوه ، فأما حسن النظم
وطوبى القول فما يترد الكلام حسناً على السمع لا على أنه يوجد فضلاً في الفصاحة
لأن الذي تميز به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على السواء - ولا فصل
فيما ذكرناه ، بين الحقيقة والمجاز بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه
كالاستدلال في اللغة ، والغالب أنه يترد على المواضع السابقة ، ولأنه مواضع
تخص فلتتفرق المواضع العامة ، فلتتجنب أن يكون كالحقيقة وأزيد . وكذلك
فلا معبر بقصد الكلام وطوله وسطه وإيجازه لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل
في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه (١) .

ويتحدث عبد الجبار عن نظريته هذه ، من جانب آخر يتعلق بأصل اللغات
وكيفية نشوئها . وقد اختلف العلماء فيما إذا كان أصل اللغات توفيقاً من الله أو
اصطلاحاً وتواضعاً . وقد مثل الرأي الأول - كما سنرى بعد - أهل السنة ، ومثل
الرأي الثاني المعتزلة . وإذا ما اعترض معترض على ذلك فقال : () إذا كانت لغة
العرب عندكم حاصلة بالمواضع الاختيار فهل جازمهم أن يتواضعوا على ما يترد على
هذا القدر من الفصاحة في الرتبة ، قيل له : انهم لم يفعلوا ذلك ووقعت مواضعهم
على هذا الحد فيجب ألا يمتنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره ، سواء
قلنا : أنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة أو كان لا يصح ،
وسواء قلنا : أن اللغة توفيقاً أو مواضع ، فإن ذلك لا يقدح فيما ذكرناه (٢) . وذلك
أن المعمول في الفصاحة - مرة أخرى - على النظم وحده ، وللاطلاع لذلك بالمواضع
أو بتغيرها ، فإن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية لا يخرج على أن يكون من جملة
وأنما تميز زيادة الفصاحة لا بتغير المواضع لكن بالوجوه التي ذكرها وهذا كما تعلم
من حال الشباب المنسوجة أنها تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه ، وإن كان غزل
الجميع لا يتغير ، كما تعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك (٣) .

والفصلحة بهذا المفهوم الذي قرره لها عبد الجبار والذي يعني نظم الكلام وتأليفه على تلك الشاكلة التي تحدث عنها ليست لها قواعد صارمة معددة ، وليس لها مقيدة مفرقة ، وإنما لها ذلك المقياس المجمل الذي هو باختصار معرفة أصول تركيب أجزاء الكلام وضم بعضها إلى بعض . يقول : « إن قال قائل : (أفيمكن حصر هذا العظم الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصح والذي يعجز به ما فوقه في الفصاحة وروحه ؟ قيل له : قد بينا ذلك في المحلة وهو أن تعلم أفراد الكلمات وكيفية ضمها وتركيبها ومواقعها بحسب هذه العلوم والتفاصيل فيها (١) » .

وهو أن شرح عبد الجبار نظريته في العظم هذا الشرح الفصل وضمها بحسب يدى الباحث مقياسا يعرف بها إيجاز القرآن والسرف في قوله وطوكيمه على أساسه القول الأخرى : فهو قد نزل بلفظ العرب ، ومن جنس الظاهر ، ولكن عجز وفشل في نظمه وتأليفه على تلك الشاكلة التي كان يخصصها . يقول : « ((السر أن نزل بلفظ العرب ، وليس المراد بأنه نزل بلفظهم إلا أن الكلمات التي يشتمل القرآن عليها هي لنفسهم قد تواضعوا عليها ، فأما على هذا النظام المشهور في اللغة كما أن شعر من ابتدأ الشعر ليس في اللغة على ذلك الحد ، وإن لم يخرج عن أن يكون منظوما من لغة العرب (٢) » .

ولم يحاول عبد الجبار - كما ذكرنا قبل قليل - أن يخرج هذه الآراء النظرية إلى حيز التطبيق ، ولم يضرب لها أمثلة وشواهد من القرآن الكريم كما سيفعل هذا الظاهر بعد ذلك قليلا . فليطبق الزمخشري هذه النظرية في تفسيره للقرآن تطبيقا عاما . وهذا كان حديث عبد الجبار عن الإيجاز حديثا نظريا . والحق أن دراسات اللغويين القرآنية هي دراسات يغلب عليها الجانب الكلامي ، وقد طالع في كتبه كثيرا مسنن المسائل القرآنية معالجة فيها من روح الجد واللمعة والكلام أكثر مما فيها من روح الهلابة والنقد . وفي رأينا أن القاض عبد الجبار هو من أكثر طائفة المعتزلة الذين استطاعوا الدفاع عن آراء عقيدته وعرضها وصيغها الهلابة ونظم الكلام لخدمة هذه الآراء والباسها ثوب الشرعية والقداسة . وقد استخدم السلاحين الصائبين أنفسهم أيضا لسرد كل ما يخالف الاعتزال أو يتعارض معه . وهذا هو منهج الدراسة للجلال السيدي البلاغي وكيف استخدمه القاض عبد الجبار في عرض آراء المعتزلة أورد ما لا يتفق معها ومن أبرز المسائل القرآنية التي يظهر فيها ذلك والتي انشغل القاض بمعالجتها وأنفق

فيها الجهد الكبير

١ - قضية المحكم والمتشابه من الآيات : ذكرنا من قبل في التمهيد أنه قد وردت في القرآن الكريم مثلاً آيات تدل على الجبر ، وآيات تدل على الكسب والاختيار ، ووردت آيات تنزه الخالق عن صفات المخلوقين وأخرى تنسب إليه أفعاء كاليسد والمعين ، وآيات تتحدث عن رؤية الله يوم القيامة ، وأخرى تنفيها وجعلها مستحيلة ، وقد اختلف فهم الناس لهذه الآيات فتشاً حول هذه المسائل من مفهوم المحكم والمتشابه فاجاء نفي الآيات بوجه الاعتزال هي في نظر المعتزلة من (المحكمات) ولكنها عند مخالفهم في الرأي (متشابهات) والمكسب صحيح أيضاً . فما كان ظاهره يخالف الاعتزال فهو من المتشابه الذي ينحصر رده الى المحكم . وقد انصب اهتمام المعتزلة على هذه الآيات المتشابهات وضوا بكل وسيلة ممكنة يحاولون صرفها عن وجهها . وما تدل عليه ظواهرها وانخدوا لذلك أسلحة متعددة منها : العقل ، واللغة ، والتأويل . وساروا في هذا الطريق الشاق الطويل ، يوفقون في ذلك حيناً ، ويخفقون ، ويصطغون في أحيان كثيرة ، ويركبون المركب الوعر الخشن جاعلين من اللغة أداة طيعة يدبرونها في أيديهم كما يشاءون . ولن نتوقف الآن عند هذه القضية المهمة لان لها مكاناً خاصاً في هذه الدراسة عند الحديث عن منهج المعتزلة وأسلوبهم في البحث .

ونكتفي هنا بالإشارة السريعة الى جهود عبد الجبار في هذه المسألة تاركين التوسع في ذلك الى مكانه الذي أشرنا اليه . شغلت هذه المسألة حيزاً كبيراً من اهتمامات القاضي ، فدرسها دراسة موسعة شاملة ، ووضع لما كان يواجهه المعتزلة من الصعوبات والمشاكل في هذا المجال الحلول والاجوبة الواضحة المحددة ، ودرس العبادة الأولى التي أصبحت فيما بعد تعاليم المعتزلة جميعاً . ومنهجهم الذي يمدرون عنه في معالجة أشغال هذه المسائل .

وضع عبد الجبار كتاباً خاصاً سماه (متشابه القرآن) وهو يعد من أهم كتب المعتزلة التي تكشف عن منهجهم في التفسير . وقد عد القاضي في هذا الكتاب الى تأويل الآيات المتشابهة من وجهة نظر المعتزلة ، وهي - كما قلنا - الآيات التي تخالف مبادئ العدل والتوحيد ، فأولها جميعاً بما يطابق مسدده

المبادئ ، وقد تتبع سور القرآن سورة سورة ، ولكنه توقف فقط عند تلك الآيات
المشكلة أو التي كانت تشير قليلا ودالا . وهو لا يكتفى بالتوقف عند التشابهات
التي يدل ظاهرها على مخالفة لاصول الاعتزال . ولكنه يتناول كذلك مسنن
الآيات ما كان مؤيدا لهذه الاصول وهو المحكم عنده . وهو عند ذلك يشير الى
ذلك اشارة سريعة منها الى هذا الموضع كتوقفه عند قوله تعالى في آية
آل عمران : (وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون) ليرى فيه تأييدا
لموجهة النظر الاعتزالية في نفي القبح عن الله . فيقول : ((يدل على
أن الظلم من فعل العبد لانه لو كان تعالى خلقه لم يصح أن ينزه نفسه
عنه ^(١) الى العبد)) ويرى في قوله تعالى : (وسارعوا الى مفسدة
من يكمن) من أقوى ما يدل على أن العبد هو الفاعل المختار ^(٢) . وسيدل
قوله تعالى : (ولا تكسب كل نفسا لا عليها) على أن العبد موجد لما يفعله
لانه لو كان خالقا لوجب أن يكون خالق ذلك هو الذي جنى عليه اذا كان ذلك
مضرة ، فكان لا يصح أن يلام وتقام عليه الحجة بأن يقال : ولا تكسب كل نفس
الا عليها)) ^(٣) .

وأما اذا وصل الى التشابه من الآيات فانه يتوقف عنده قليلا محسوبا ولا
صرفه عن ظاهره بكل وجه ممكن فأحيانا يتعمد العقل ويحكمه في توجيه الآية
الى المعنى الذي يؤيد الاعتزال كما في تفسيره لقوله تعالى : ((واد قال
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
وسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)) فان مخالفا المعتزلة فسد
يقولون : ان الله لما لم يذكر قول الملائكة دل على أنه أراد الفساد ، فهو وجه
القاضي الآية توجيهها عقليا فيقول : ((ان العلم بالمعاصي لا يوجب كون العالم
مریدا لها لانا نعلم ذلك من إبليس ومن الكفار ولا نريد لها منهم ، بل نكرهها
ونحفظها . ولأن الواحد منا قد يفصل الآلة ويغلب في ظنه أنها تستعمل في
الفساد ولا يجب أن يريد ذلك ، وهذا نجد في أنفسنا ، وكذلك اذا قالوا :
انه تعالى لما فعل ذلك وهو متعمد منه ولم يضع دلي على أنه يريد الفساد ،
فذلك باطل ، لان التصريح الذي يفقد نتجنا من منه من الاختلاف الى
البيع ولا يجب أن نريد اختلافه اليها)) ^(٣) .

وقد يستعين القاضى على توجيه التشابه بالتأويل ، مستخدما لهذا التأويل
أسلحة متعددة كالمجاز مثلا ، منه يؤول قوله تعالى : (الله يستهزئ بهم)
ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) الذى يمكن أن يفهم منه أن الطغيان من فعله
تعالى فيهم ، فقد أضاف الاستهزاء الى نفسه وكل ذلك دليل على خلقه للأفعال .
وهى هذا مخالفة للاعتزال ، ولذلك نجد القاضى يحمل المعنى على المجاز ، ويمسكه
من باب ما يسميه البلاغيون (المشكلة) أو (المزوجة) فيقول : (ان المخالف
لا يجوز على الله الاستهزاء فى الحقيقة لانه لا يكون الا قهيبا وذا ، وانما أراد أنه
يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول ، لانه قد ثبت فى اللغة أنه قد
يجرى الفعل لشيء على ما هو جزاء له كما يجرى اسم الجزاء على الفعل ، ولذلك قالوا :
الجزاء بالجزاء ، ولذلك قال عز وجل : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وان كان ما فعله
ليس سيئة ، وهذه الطريقة فى مذهب العرب معروفة فيجب أن تحمل الآية عليها (١)
وقد يستخدم اللغة معوانا على التأويل ، فيتوسع فى استخدامها توسعا شديدا
ويحاول أن يستخرج للفظ الواحد مدلولات كثيرة يحتج لها ويدل على صحة استعمالها
بأمثلة من كلام العرب وشعرهم ، ثم ينتقى من هذه المدلولات ما يؤيد وجهة النظر
التي يتبناها . فالآية (وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء)
تجعل الله فى مكان ، وتنسب اليه صفة الاستواء والجلوس مما ينكره المعتزلة لمخالفتهم
التنزيه المطلق ، ولذلك كان لابد من تأويل (الاستواء) ويستخدم القاضى لذلك
اللغة والتوسع فيها ، فيرى أن لهذه اللفظة أكثر من استعمال : (فقد يراد للاستواء
والاقدار وهو الذى عناه الشاعر بقوله :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبraq
وقد يراد بالاستواء تساوى الاجزاء المطلقة ، وذلك نحو قولهم : استوى الحائط
واستوت الخشب : اذا تألفت على وجه مخصوص . وقد يستعمل ذلك بمعنى القصود ،
فيقال : استوى حال فلان فى نفسه وماله ويراد بذلك زوال الخلل والمقم ، وقد
يراد بذلك الانتساب جالسا وراكبا) وبعد أن يورد للفظ (الاستواء) هذه المعانى
المختلفة يعقب على ذلك قائلا : (واذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات
فكيف يصح للمثبه التعلق بها ؟ . ثم يسوق التفسير الذى يرضى الاعتزال . فيقول :
(وقد ذكر ابو على أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك . ولذلك
عداه بالي . . . لا يكاد يعدى بالي اذا أريد به الاستواء على المكان ، ويبين ذلك

أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها وينتقل اليها - فيجب أن تحمل الآية على أن المراد بها أنه خلق لنا ما في الأرض ، وخلق لنا السموات وسواها لتتكامل بخلقها النعم علينا من النجوة التي لا تحصى (١) .

كتابه الآخر (تنزيه القرآن عن المطاعن ، عرض لذلك الآيات التي تتعلق بها الطاعنون . ومن جملة ذلك الآيات المتشابهات التي تخالف وجهة النظر الاعتزالية إذ يتخذ المظالمون الطاعنون منها سلاحاً قوياً يشبهونه في وجه أهمل العدل والتوحيد لهدم مبادئهم والتنقص من عقيدتهم ، ولذلك نجد القاضى فى كتابه يؤول هذه الآيات ويردها الى المحكم عنده ما يتفق مع هذه المبادئ ويستعرض القاضى فى هذا الكتاب سور القرآن أيضاً سورة سورة متوقفاً عند كل آية فيها شبهة أو مفضل طاعن ليوجهها ويرد عليها بأسلوب موجز مختصر بسيط . على شاكلة تأويله لقوله تعالى : (ولو شاء الله ما أشركوا) الذى يمكن أن يفهم منه معنى الجبر وأنه لا يكون شىء إلا بأمره تعالى ، فان المراد به (لو شاء) أن يفهمهم ويحول بينهم وبين الاختيار لما وقع الشرك منهم ، ويحتمل : لو شاء أن يلجسهم الى خلاف الشرك لما أشركوا (٢)) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (وذرهم فى طغيانهم يعمهون) الذى يمكن أن يفهم منه الطاعنون أيضاً معنى الجبر . فيقول القاضى : (المراد أنه يخلو بهم وبين ما اختاروه فلا يمنعهم . كما نقول فيمن بصرناه رشده فلم يقبل : قد تركناه ورأيه (٣)) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) الذى فيه نسب الاتيان والمجيء الى الله . يقول القاضى فى توجيه الآية : (كيف يصح ذلك ويتعالى الله عن جواز الاتيان عليه . وجوابنا أن المراد اتيان الملائكة أو متجمل أمره كما قال فى سورة النحل : (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمير بك) وهذا كقوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا) (٤) وسلاحه فى هذا التأويل أيضاً التوسع اللغوى والامتعانة بالمجاز ، ومحاكمة العقل والنقل عند صوته مما عرضنا أمثلة قليلة منه قبل قليل ، وستوسع فى الحديث عنه فيما بعد .

وكجزء من اجابة القاضى على أولئك الطاعنين كان نوقده أيضاً عند المحكم من الآيات وإشارته الى ما فيها من أدلة قاطعة على ما ينكره المعترضون . فقول تعالى : (صنع الذى أفهم كل شىء) يؤيد نظرية الصلاح والاصلاح عند المعزلة . (على أن

٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن : ١٢٤

٤ - المرجع السابق : ٤٤

١ - مشابه القرآن : ٦٥/٢

٣ - المرجع السابق : ١٢٥

النساء والكفر ليست من فعله ، والأولى الجمع بينهما من قوله تعالى (١)
 تعالى : **وَأَن أَعْلَى الْقُرْآنِ فَمَنْ أَرْغَبُ** فأننا نجد في نفسه ومن دخل قبلها أمسا
 من المذنبين (يدل على أن الاعتداء والذلال من فعل المجد (٢) . وقوله تعالى
 (آمن حتى طيه كلمة العذاب أدانت تنفذ من في النار) برهنة وجهة نظر السورة
 في وجوب تنفيذ الله لوعده ووعده ، فالوعد الوارد من الله واجب لا يجوز خلافه
 وإذا لم يجوز أن ينقل الرسول من النار كيف يصح ما يدوله القوم من أنه صلى الله
 عليه وسلم بشفاعته يخرج الكثير من أهل النار (٣) . وهكذا يدل القاض
 عبد الحيار جهدا كبيرا في الحديث عن الآيات التشابهات وفي تأويلها ووجوبها
 الوجهة التي يراها صحيحة والتي تصحح ظاهر المعقولة ، وكانت آراؤه هي المأثور
 والتعاليم التي صدر عنها القوم جميعا بعد ذلك في معالجة أمثال هذه المسائل .
 ٢ - وللقاض جهود وأيام بيضاء في رد الشبه والطعن التي وجهها الملاحضون

والعشكون إلى بعض آيات القرآن ، وما ماض من ذلك يضمنونه أو يفسرون
 وتأييده . فقد رأى بعضهم مثلا تناقضا بين قوله تعالى عن عصا موسى (**فَإِذَا
 صَاءَ فَإِذَا هِيَ ثَعْبَانٌ مُّبِينٌ**) وبين قوله عنها في موضع آخر . . . (**كَانَ فِيهَا
 جَانٌ**) فالأولى تصورها ثعبانا ، والثانية جعلها جاننا ، وفي هذا تناقض
 فجاء ول القاض أن يوفق بين الصورتين فيقول : (أن المراد أنها كانت حيوانا
 في العظم ، وكان الجان في سرقة حركتها من حيث خلقت من نار السموم (٤))
 وقد برع بعضهم شبهة حول الآية . . . (وكذلك نوك بعض الظالمين يحسبها)
 ومما دل كيف يصح منه أن يوليه مع ظلمهم . . . أوليس قد دل في سورة الفرقان
 (لا ينال عهدى الظالمين) فأننا يحس هذا الطعن أن هناك تناقضا
 واختلافا بين الآيتين ، فورد عليه القاض : (أن ذلك شبهة يتوهم تطرق
 (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض) فأنه تعالى يلقى الظالم على نفسه
 من الظلمة ليدفعه عن الظلم ، ولولا ظلمة لكان لا يمكنه من ذلك ، ولأنه
 ليس مخالفا لقوله : (لا ينال عهدى الظالمين) إذ المراد بذلك التوقيف
 وكذلك آثار الطافون شبهة حول الآية : (الله يصطفى من الملائكة رسلا
 من الناس) ورأوها تدل على نقض قوله : (فاطر السموات والأرض جبار
 الملائكة رسلا) وقالوا : فأيهما الصواب ؟ أليكون بعضهم كذلك أو كلهم أم لا ؟

٢ - المرجع السابق

٤ - المرجع السابق : ٢٦٠

١ - آية القرآن : ٢٦٠

٢ - المرجع السابق : ٢٠٤

٣ - المرجع السابق : ١٢٢

فهرد القاضى : ((ان بعضا منهم يكون رسلا الى الانبياء دون الكل ولئن كان جميعهم من الرسل فلا تناقض فى ذلك ^(١))) ونقل عن شيخه ابي على الجبائى بعض الردود حصول ما كثره طائفة من الشكاك وعلى رأسهم ابن الرواندى فى كتابه (الدامغ) انه انما يصح ادعاء ذلك لو كان فى كتب الله تعالى اثبات ونفى فى عين واحد ، فاما اذا لم يوجد ذلك ، وانما يدعى فى عموم وخصوص فما الذى يمنع أن يتصرف أحد هما الى غير ما يتصرف الآخر الهه لو كان فيه تناقض على ما ادعوه ^(٢) . . . وسأل القاضى أمثله من ردود الى على الراوندى . فقد ادى أن قولهما لا وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلمس بنها بينهم) مناقر لقوله سبحانه (وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه) وقولسسه : (أولئك الذين طبع الله على قلوبهم) الى غير ذلك من الآيات فقال شيخنا : أن قوله : ((وما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءهم العلم ، أراد به الحجج والقرآن ، دون العلم بصفة ما جهلوه لانه تعالى أطلق العلم بيقينه وأراد بقوله : (وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه) شعورهم لامراضهم عن الذكر فيما جاءهم من الحجج بمن هذا حاله ، كذلك فان ذكر الطبع اذا امرؤوا وجهلوا وكفروا حصل فى قلوبهم لكفرهم ما يسى طبعها وخصسا فلا تناقض فى الكلام ^(٣)))

٢- وقد بينا فيما سبق أن حديث القاضى عن اعجاز القرآن كان حديثا نظريا فقد وضع فى ذلك نظرية النظم الذى هو مناط الاعجاز عند ولكنه لم يطبقها على القرآن أو يفسر بها الاصل والشواهد وكان همه منصرفا الى الحديث فى المسائل الكلامية والجسد والنظر حولها ، فقلما توقف القاضى عند آية يكشف عن وجه الجمال فيها ، أو يشير الى سر اعجازها وتفوقها على اساليب القول الاخرى على نحو ما فعل الرمانى أو سيفمسل عبد القاهر والزمخشى بعد ذلك ، واذا فعل ذلك فانها كانت اشارات سريرة عابرة وكان يدفعها اليها الروح الجاهل أكثر مما كان ذلك مقصودا لنفسه ، فقد وجد بعض من يطعن فى حوائط معينه من اسلوب القرآن ، فحاول القاضى أن يرد عنها ويكشف وجه الجمال فيها . ولعل من ذلك مصالمة التكرار التى جاءت فى بعض الآيات والسور ، وما صرحت له من مطاعن ، فاعطى ان يشير الى ما فيها من الفائدة ، ويخوف عند هطه الظاهر أكثر من مره . فى سورة الحديد بها قالوا : (الرحمن الرحيم) وقد تقدم فسن

١- تنبيه القرآن عن الباطن : ٢٤٤ ٢- المعنى : ٣٨٩/١٦

٣- المعنى : ٣٩٠/١٦١

ومناكم وأخوانكم ومحبتكم وخالاتكم) فبعد إذا كان الحال هذه ، ووجب أن يبين المحرمات من الناس أن يجرى تعالى الخطاب على هذا الحد . فمن قال : كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قولهم : (ثم نظر) فقد ظلم ، وأبان عن جهله بطريقة اللغة . فقال : ولذلك اختلفت الآيات في الطول والقصر لان الذي جعل الآية قد كان قصة تامة أو يحل هذا المحل (١) .

وأورد أيضا في بيان الحكم ووجه الجمال فيما ورد في القرآن من التوايد والاعادة لبعض القصص والمواقف رأى شيخه أبي على الجبائي الذي كان يرى أن اعادة القصة الواحدة في مواقف متعددة أشد اظهارة لفصاحة الكلام وكشفا عن جماله ، لان تغليب الكلام الواحد على وجوه عدة من النظم والتأليف ، وسوقه بعبارة مختلفة أكثر اقترانا لهذه المواطن الجمالية . يقول عبد الجبار () ومنهم من طعن في القرآن من جهة التكرار والتطويل وما يتصل بذلك ، فأشجع شيخنا ابو على القول في ذلك في (مقدمة التفسير) فذكر أن العادة من العصماء جارية بأنهم قد يكررون القصة الواحدة في مواطن متفرقة بالفاظ مختلفة لاغراض تتجدد في المواطن وفي الاحوال وذلك من التفاخر والتعالي () كما يعرف أهل الفصاحة عند تأمل هذه القصص وقد اعيدت حالا بعد حال ما يخص به القرآن من رتبة الفصاحة ، لان ظهور الفصاحة ومزيتها في القصة الواحدة اذا اعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة ، فهذا هو القاعدة فيما تكرر في كتاب الله تعالى (٢) .

وكما توقف عند التكرار في بعض الآيات هذا التوقف الطويل بسبب ما استهدف له من طعنات أهل الشك والريب فرد عنه وكشف عن سره ، توقف أيضا عند آيات أخرى تعرضت لبعض المطاعن ، واتهمها بعض المتشككين بعدم نزول بعض ألفاظها في موقعها أو ملائمتها للمعنى الذي سيقى من أجله ، فرد القاضى أيضا هذه التهم وبين ما في هذه الالفاظ من فائدة ومزية ، وكشف عن فضلها ، وإنها أدخل في المعنى الذي عبرت عنه ، بحيث لا ينوب عنها غيرها ، ولا تحتل لفظة أخرى مكانها . فف قوله تعالى : (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهم قطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما مبينا) طعن بعضهم في استعمال كلمة (بهتان) وقال : (كيف يكون أخذه ما أعطاهن من الصفاق بهتانا ، والبهتان من صفات الكلام فهو الكذاب ؟) وجيب القاضى مبينا جمال اللفظة ووجه الحسن في استعمالها : () انه شبهة بالكذب من حيث كان أخذه كالنقص للبطان والخلف لها ، فعظمه الله بأن شبهة بالكذب الذي هو نجده على خلاف ما هو به من حيث كان كالمتعقل بالعقد والدفع اليها بان لا يأخذ ذلك ، فاما كونه اثما مبينا فبين لانه وصفه وتجليه وظهوره مبين (٣) واطعن بعضهم في لفظة (خاف) في قوله تعالى : (وان امرأة خافت من بعلها نشوزا) ورأى أن كلمة (علم) أولى بالاستعمال ، ويدافع القاضى عن استعمال هذه اللفظة ، ويبين أحقيتها بالاستعمال بقوله : (ان النشوز من الزنى - وان ظهر - فان ذلك يبدو منه لامحالة ولا يعلم ، وإنما يخاف ولاجل ذلك يستحب الصلح ، فلذلك كثر ذكر الخوف دون العلم (٤) .

ولكن هذه الجوانب التطبيقية كانت قليلة جدا وكانت مقصورة - كما قلنا - على تلك الآيات التي وجهت إليها بعض المطاعن ، أو أثيرت من حولها الشبهات . فكان عبد الجبار يحاول أن يدود عنها ، ويكشف عن وجه البطل فيها ويوطئ من الهلابة والفساحة في ردها على ما علمت عليه ، دون أن يحاول هو من جانبه أن يقدم أدلة تطبيقية وحاول معالجتها .

٤ - هذا السرفيسه : يرفض القاضي عبد الجبار أى نوع من أنواع الصفة التي تحدث عنها من سبقوه ، وكان مثبها لصفة النظام ، أو صفة الجاحظ ، أو صفة الرمانى ، لان فى كل ذلك ما يحول بين القوم وبين فعل شئ كان يمكن أن يفعلوه ، وبهذا كان هذا الشئ تافها أو هينا اذا فهم القرآن وطوكمه فى الفساحة والبلادة الا ان فيه متعلقا لشاك طعان أو ملحد جحود ، فلا يصح أبدا عند القاضي أن نجعل القوم متوهمين من الكلام ، وما كان ذلك حتى لتألفوا بطل القرآن لانهم قادرين على ذلك كما يقول النظام ، أو كان ذلك لان فيه مصلحة للمسلمين كما يقول الجاحظ . يرفض القاضي هذه الآراء جميعها ويقدم بين يدي ذلك الأدلة التالية :

أ - لو كانوا متوهمين الاتيان بكلام فصيح أو قول بليغ لكان ذلك (لا يخص كلاما دون كلام ، وانه لو حصل ذلك فى المستقيم لما أمكنهم الكلام المعقود) .

ولكن القوم ظلموا بتكلمون يأتون بالقول الفنى المتعار ، ولم يقتصروا على ما بينهم أو يهبط ، ولكنه كان - على طوره - لا يرقى الى مستوى القرآن .

ب - ولو ذهب هذا المنع لكان فى حد ذاته هو المصجز وليس القرآن ، فان من (ملك هذا المسلك فى القرآن يلزمه ان لا يجعل له منزلة البتة) . وفى ذلك ما يدل على خوف القاضي من أن تكون هنالك أدنى شبهة بتعلق بعضها بأولئك الشك والريب .

ج - ولو ثبت هذا المنع أيضا بأية صورة من صوره ليطل بعض القرآن ، ولما كان صحيحا قوله تعالى : (قل لئن اجتمعت الفلاس والجن على أن ينقضوا بطل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) . لانه (لو كان الوجه الذى له تمذير عليهم المنع لم يصح ذلك ، لانه لا يقال فى الجملة اذا امتنع عليها الشئ ان بعضها يكون ظهيرا لبعض ، لان المعاونة والمظاهرة انما تمكن مع القدرة ولا تصح مع المجز (١)) .

وبعد أن قدم القاضي عبد الجبار هذه الأدلة التي نقر بها مفهوم من مقدمه

عن الصرقة ، لانها كانت جميعها عذرا الى نزع من الضع المظاري جعل المقسم
لاحول لهم في أمر يريدون اتيانه ، توصل القاض الى مفهوم جديد للصرقة - سنة ،
وهو في هذه المرة مفهوم يرتبط بالقوم أنفسهم ، وليس شيئا خارجيا عنهم أو غريبا
عليهم فرضا ، وهذا المفهوم هو : ((ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم
بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه ، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتصرف دواعيهم ،
لانا نجعل انصراف دواعيهم تابعا للمعرفة عنهم بأنها معذرة عليهم (١))) ففهم
ان صرقة تنبيه اليأس الذي يحترق الانسان من أمر محاوله عدة مرات وكان يمكن
دائما بالاختلاف الذريع ، فاذا بمنزلة تثبط وهمته تشبه ، واذا به يطوى عن الامر
كشعا ، ولا يعود للتفكير فيه أبدا . وذلك كان شأن القوم مع القرآن ويحتج القاضى
لهذا المفهوم الجديد عن الصرقة بأمر :

أ - منها ما نقل عنهم من اعتراضهم بحرية القرآن .

ب - ومنها أن آية التحدى تدل على تعذر مثله عليهم (ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً) .

ج - ومنها - مرة ثانية - أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز .

د - ومنها أن الذى ذكره يقتضى خروجهم عن الفعل ، لانه لا يخلو لو انصرفت
دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يقدرون على مثله ، أو مع فقد
هذا العلم .

ثم يعقب على ذلك كله قائلا : ((فالصحيح ما قلناه من أنهم علموا
بالصعادات تعذر مثله ، فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة (٢))) ونتيجة
لذلك فإن هؤلاء القوم الذين هم ((النهاية فى الفساحة والبهالة التى جرت
عليها المادة ، ولهم طريق معروفة فى الابهة والائفة ، وذل الجهد فى
رأسة الرياضة وترك الرضا والانقياد والضابعة . . . وقد ظهر من أمرهم
أن دواعيهم الى أبطال أمره صلى الله عليه قد بلغت الغاية . . . وقد علمنا
أنهم مع هذه الحال قعدوا عن المعارضة وتركوا أن يأتوا بمثله (٣))) ولم
يكن هذا الترك للمعارضة لامر خارجي - كما يقول أصحاب الصرقة بمذاهبها -
الآخر - وانما لاحساسهم باليأس وتيقنهم من العجز عن الاتيان بمثل القرآن
ونتيجة لهذا كله يتوافر الدليل القاطع على أن القرآن ((من قبل الله تعالى
وخبر رسوله به ليدل على نبوته لما فيه من نكر المادة التى توجب كونها
معجزا (٤))) .

١ - المعنى : ٢٢٤ / ١٦ ٢ - المعنى : ٢٢٥ / ١٦

٣ - المعنى : ٢٢٥ / ١٦ ٤ - المعنى : ٢٤٦ / ١٦

ومعد ، وعلى الرغم من الجهد الكبير الذى بذله اللغوي عبد الجبار فى دراسة
قضية الاعجاز القرآنى ، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية التنظيم
التي كان لها خطورها وشأنها العظيم فى علوم البلاغة ، وأن يضع مفاتيحها بين يدي
عبد القاهر الجرجاني ، إلا أن طغيان روح الجدول والمنطق ، وظلمة نزعة الكسلاص
على أسلوبه وطريقته فى معالجة المسائل البلاغية المعقدة التي طرقها حال بسين
كثير من حبيبيها وأشراقها الذي رأيناه عند أبي الحسن الرمانى مثلا .

الشريف المرتضى (٥٢٥٥ - ٥٦٢٦ هـ)

هو طي بن الحسين الموسوي العلوي ، عالم فقه متكلم ، خبير بقرئ الشمس ، بصير طاهب أهل الكلام ، فقد حذق طم الكلام وأصول المناقشة والجدل ، فساج النظر والمظالم ، وناظر المخالفين ، وطى الرغم من أنه كان من رجالات الشيعة وقد انتهت إليه رئاسة الإمامية فى عصره ، إلا أنه كان ينزع الى الاعتزال ، ومعتق مبادئه . وسرى بعد قليل أن كتاب الامالى يعد صورة واضحة مفارقة لتفسير القرآن الكريم عند طلبة المعتزلة ، وقد عده الحاكم الجشنى من علماء المعتزلة وذكره فى طبقاته ، كما كان الشريف المرتضى نفسه يسمى المعتزلة أصحابه أو أصحاب العدل والتوحيد كما كانوا يطلقون على أنفسهم . وقد اهتم المرتضى كثيرا بمشغول النفس والادب والتفسير ، وحفظ كثيرا من أخبار العرب وأشعارهم ولخصهم ما يجعله معدودا فى الرجل الاول من الرواة واللغويين . كما اهتم بتفسير القرآن الكريم وله فى ذلك أكثر من كتاب : فله (رسالة فى المحكم والمتشابه) وله كتاب أوضح منه اعجاز القرآن وسماه (الموضح عن وجه اعجاز القرآن) (١) وكتاب (غرر الفوائد ودرر القلائد) المعروف بأمالى المرتضى وهو الذى تبقى لدينا من كتبه .

وكتاب الامالى مجالس أدبية أملاها فى أزمان متعاقبة تناول فيها مسائل مختلفة ، فعالج فى بعضها آيات قرآنية فرد عنها شبه الطاهنين ، وأول بعضها على مذممة المعتزلة الذى اشتهر ودافع عنه خير دفاع ، وتناول فى مجالس أخرى بعض الاحاديث التى يوجب ظاهرها التعارض أو تخالف مبادئ الاعتزال ، فوجهها بما يوافق أصول المذهب ويحل عنها التعارض ، كما توقف عند كثير من المسائل الكلامية التى دار حولها الجدل والنقاش ، فأبلى فيها بدلوها ، وعالجها معالجة خبير بصير يعلم الكسول أصوله ، وأورد فى الكتاب مخفارات كثيرة من المصطفى من الشعر ومأثر القسول ، فتناوله بالشرح والدراسة والنقد ، وذكر صورا من تراجم الشعراء والادباء وأصحاب الكلام والآراء الخاصة ، واختار كذلك بعض الموضوعات التى كانت من مقاصد شعراء العربىة فى الجاهلية والاسلام كالنداء والهاجى والمرادى والسر ووصف الشبيب والطيف وغيرها ، فأورد ما قاله الشعراء فيها ، ووازن بين الكثير منها ، وتناول بعضها بالنقد والتحليل فى كثير من الاحيان . وسنحاول الآن أن نتناول بالدراسة الموضوعات الهلالية والنقدية التى احتوى عليها كتاب الامالى ، ونكشف عن منهج صاحبه فى دراستها .

١ - تفسيره للتفسير أن معظم المجالس التي احتوى عليها كتاب الامالى كانت تفسيراً لآيات قرآنية ، ولكنه عادة لا يتوقف عند الآية لأنها تحتاج الى شرح مفصل أو توضيح فاقض منها كان نوعه ، وإنما كانت هذه الآيات التي تناولها بالشرح والتفسير تتعلق بمسائل بعينها هي :

أ - أنها آيات متشابهات تخالف في ظواهرها مبادئ الاعتزال وأصوله .
ب - أنها ما وجه اليه الطاعون والمتشككون ببعض الشبه ، فاتهموها بالتمارض أو التناقض في معناها أو ما وجهت اليه بعض الطاعن حول أسلوبها ولاقبها في التعبير .

ج - وتناول بعض الآيات فظهر ما فيها من مزايا بلاغية ، وكشف عن وجه الجمال والبرقة في أسلوبها ونظمها . وكانت مهمة الشريف المرتضى في ذلك كله دراسة هذه الطاعن وردّها ، والدفاع عن الآيات وبيان صلاحيتها واتصافها ، ثم توجيه الآيات المتشابهات وتناولها لخدمة الاعتزال وأغراضه ، ووضح من ذلك أن هذه المسائل القرآنية هي التي شغلت بال المعقولة وانحصا ، وركزت حولها جهودهم ودراساتهم ، وقد رأينا من قبل القاضي عبد الجبار يضع في معالجته هذه المسائل كتباً خاصة مستقلة ، والشريف المرتضى في معالجته الآن لهذه الموضوعات إنما يعير في الطريق نفسه ، ويظهر من دراسات عبد الجبار في ذلك . ونقول أن تعدى في دراسة هذه المسائل هذه الشريف المرتضى تحب أن نشير الى الملاحظتين التاليتين :

(١) تعدو في الامالى استقادة المرتضى الواضحة من آراء ودراسات جميع رجالات المعقولة الذين سبقوه ، فهو يكثر من ايراد آراء أبي عيسى وأبي هاشم الجاهليين ، وينقل عن أبي مسلم محمد بن جعفر الاصهباني ، والقاضي عبد الجبار ، وعن أستاذ الزيناني ، وهو يورد في كل مسألة عدداً كبيراً من الآراء ، ولذلك أن بعض هذا الذي ينقله كان من استنباطه الخاص ولم يقرأه الشخص ، وصح استطاع أن يتهدى اليه بهيئته ونفاذ حسه ، ولكن كثيراً من هذه الآراء أيضاً كان ما أدار حوله الحديث من سبقه من علماء المعقولة وذاع بينهم .

(٢) ان الشريف المرتضى لم يكن يتقبل جميع الآراء التي ترد عليه ، فهو كثير المناقشة والبحث فيها ، وهو يعد أن يحوى جميع الوجوه

التي ذكرت حول هذه المسألة أو تلك يعود عليها بالناقشة والنقد ،
 فيرد بعضها ، أو يضعفه ولا يعتمد به حتى ولو كان مثقولا عن رجال
 المعتمدة أنفسهم ، وعلى وفق أصولهم وعقائدهم .
 وهذا مما تولى الملاحظين نود لتتبع هذه المسائل الثلاث المتعلقة
 بتفسير القرآن ، ونرى أسلوب المرتضى في معالجتها ودرسها .
 (١) تأويله للكلمات المشابهات : وهي - كما سبق أن ذكرنا - تلك
 التي تحمل طوارها مدلولاً يخالف ما يتبادى به العقل السليم .
 وقد مضى الشرف المرتضى بتأويلها ومصرفها عن هذا الظاهر
 بكل ما أوتي من قدرة ، وقد بذل في ذلك مجهوداً جسيماً
 حقا ، وأهدى فيه ترففاً عجيباً ، وكان يفتك دائماً بالحجج والآراء
 القوية التي يدعم بها ما يقول ، فهو في توجيهه للآية كان يفتك
 على وجوهها المختلفة ، ومصرفها في غير ما اتجه . ومن هنا كانت
 تلك الظاهرة الواضحة التي طبعها الكتاب بأكمله وهي كثرة الوجوه
 التي يلقب عليها المسألة الواحدة ، وقد نفي هو نفسه صراحة
 على ذلك ، فقال وليس يجب أن يحتج حمل الكلام على بعض
 ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب ، لأن الواجب
 على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله
 الكلام من وجوه المعاني ، فيجوز أن يكون أراد المصنف كسر
 واحد منها مفرداً ، وليس عليه العلم بمراعاة معنيته ، فان مراده
 مفيد عنه ، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه أحكام
 الكلام (١)) وقال في موضع آخر : ((على التأول أن يورد كل
 ما يحتمله الكلام ما لا تدفعه حجة ، وإن ترفق بعضه على بعض
 في القوة والوضوح (٢)) مضى يطبق هذا الهدى في جميع
 المسائل التي ترقى عندها ، فلم يكن يدع وجهاً محتملاً لكل مسألة
 إلا أوردته سواء كان هذا الوجه قريباً أو بعيداً ، على مرص النظر
 أو منيياً عنه ، والشرف المرتضى لم يكن يسوق هذه الوجوه
 المتعددة سوقاً عشوائية ، بل كان يحاول أن يستشهد على كسر
 وجه بأمثله من كلام العرب ولغتهم ، ويحاول أن يدعم أقواله بمواهد
 من الشعر القديم ، ولا يسود إلا ما احتمله

اللغة ، وكان له ستة في كلام العرب ، وكانت الوسيلة الأساسية التي
 في هذا التأويل عدد ، هي اللغة ، وإذا كان التوسع في استعمال
 اللغة سنة عامة من سمات منهج المعتزلة حينها بلجاؤهم إلى تأويل
 من الآيات إلا أن الشرف المرتضى قد أبدى في ذلك مقاربة منطقية
 النظر ، وقد أسعفهم وفرة حفظه للغة والشعر القديم وكثرة استقراء
 كلام العرب ، وذلك كان الكتاب صورة لاصحاب المذاهب والروايات
 البحث والتفسير ، ومحاولة أن تتطرق به على الامثلة لفرد طريقتهم
 المرتضى في معالجتها ، في المجلس الرابع عرفت أنه قوله تعالى
 (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله) جعل الرجس على الذين
 لا يؤمنون () وهي تتعلق بهذا المعدل عند المعتزلة ، وظاهر التفسير
 في الآية أن الإيمان بإذن الله وأمره ، فكان الإنسان ماضيا
 لا يخلق أعماله كما تقول المعتزلة ، ولذلك لم يكن به من التفسير
 قلب المرتضى الآية على الوجه التالي محاولا في كل منها أن يفسر
 لفظ (الاذن) بما يدل عليه ظاهره من معنى الارادة ، أن يكون
 الاذن الامر ، ويكتسب معنى الكلام ، أن الإيمان لا يقع إلا بعد أن
 الله فيه وأمره ، ولا يكون معناه أنه لا يكون للفاعل فعله إلا
 الله . أن يكون الاذن هو التوفيق والتيسير والتسهيل ، ولا شبهة أن
 يوفق لفعل الإيمان وتسهيل . أن يكون الاذن العلم ، من توجيه
 وكذا إذا سمعته وطعته ، وأثبت قلنا بكذا إذا أعطته ،
 فاعتقالية الاخبار عن علم تعالى لساكن الكائنات ، فانه من لا يخلق
 للخيالات ، وقد يكون الاذن بمعنى العلم أيضا ، ولكن على أن
 المكلفين بفضل الإيمان وما يدعوا إلى فعله ، ويكون معنى الآية
 لنفس أن تؤمن إلا بإعلام الله لها بما يجبها على الإيمان ، وطريق
 إلى فعله . وبعد أن أورد محتملات اللفظ اللغوية ، وكلها تنافي عن
 معنى الجبر والارغام بين أيضا أن لفظ (الاذن) لا يحمل معنى الارادة
 وأن اللغة لا تعرف هذا المداول فقال : فاما ((دخول الارادة في
 اللفظ فباطل لان الاذن لا يحتمل الارادة في اللغة ، ولو احتضنها
 لم يجب ماوجهه ، لانه اذا قال : ان الإيمان لا يقع إلا بأمره
 يتف أن يكون مرادها لما لم يقع ، وليس في صريح الكلام ، ولا دلالة
 من ذلك (١) .

وفي المجلس الخامس والاربعون يتناول تلك الآيات التي تنصب الى الله وجهها كقوله عز وجل : (كل شيء هالك الا وجهه) وقوله : (انما تطعمكم لوجه الله) وقوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه مما يحمل معنى التشبيه الذي ينادى بخلافه المعتزلة حرصا على التزه الطلق لذات الله ، ولذلك يصرف الشريف المرتضى أيضا لفظة (الوجه) عن المعنى الظاهري الذي يدل على العضو المعروف من المخلوق ، ويرى أنها تحمل في اللغة العربية المدلولات التالية هذا عن معنى الوجه المعروف المركب فيه العيان من كل حيوان . فالوجه أول الشيء و صدره ، والوجه القصد بالفعل ، والوجه الاحتيال للامر من قولهم : كيف الوجه لهذا الامر ؟ وما الوجه فيه ؟ أي : ما الحملة ؟ والوجه القدر والمنزلة ، ومنه قولهم : فلان وجه عريض ، وفلان أوجه من فلان ، أي أعظم قدرا وجاهة . والوجه الرئيسي النظور اليه . يقال : فلان وجه القوم وهو وجه عيونه . ومحمد أن يعود للوجه هذه الاستعمالات المختلفة ، ويستشهد على كل استعمال بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب شعرهم وقدرهم ، يتوقف عند المعنى الذي يرتضيه تفسيرا للفظ (الوجه) في الآيات السابقة ، وهو أن يكون بمعنى الذات والنفس ، يقول : وجه الشيء نفسه وذاته . قال أحمد بن حنبل السعدي :

ونحن حفرنا الحوثران بطمعة فأفطمتنا وجهه عند تهدي أراد : أفطته ونجاه . ومنه قولهم : انما أفعل ذلك لوجهك . ويدل أيضا أن الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) وذلك يكون معنى قوله تعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) أي كل شيء هالك الا هو ، وكذلك في الآيات المتقدمة (١) .

ومن الملاحظ أن تفسيره للوجه ها هنا بمعنى الذات أو النفس واختياره على غيره من الوجوه ليس له ما يرجعه أو يقيمه ، وليس هناك من مسوغ لان يرفض المرتضى وأمثاله من المعتزلة معنى الوجه على أنه العضو المعروف الا عقيدة الاعتزال ، فليس في اللغة ما يضعف هذا المعنى

أو ينفيه ، بل حمل الوجه على معنى الذات أو النفس الذي ارتضاه الشريف لا ينفي عن الكلمة معنى العضو المعروف ، لأنه يمكن عدها عندئذ من باب **المرسل** الذي أطلق فيه الجزء وأريد الكل .
والمرتضى شديد الرهافة والاحساس ، ومعيد الاخلاص لعقيدة الاعتزال التي يعتنقها ، وكثير الغيرة عليها ، فهو لا يتوقف فقط عند الآيات المتشابهات الواضح فيها مخالفة لمعتقد القوم ، ولكنه يتوقف أيضا عند أبسط الأمور التي **يمكن** أن يشتمل منها راحة شبهة توجه إلى المذهب أو تخذل في كمال أصوله ومبادئه ، فهو مثلا يتوقف عند قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة) ليوضح معنى حرف (أو) في الآية ، لأن الهمزة يفيد الشك والشك لا يجوز على الله تعالى فهو منزّه تنزيها مطلقا وذلك قسود يدير شبهة له بمخلوق ، ولذلك يحاول المرتضى أن يلتصق — (أو) من المعاني ما ينفي عنها معنى الشك الذي يمكن أن يكون اسما خفية إلى التنزيه المطلق ، ويتأولها على المعاني التالية : أولها : أن تكون (أو) هاهنا للإباحة ، كقولهم : جالس الحسن أو ابن سيرين ، فإن جالست الحسن فأنت مسيب ، وإن جالست ابن سيرين فأنت معيب وإن جمعت بينهما فكذلك . فيكون معنى الآية على هذا : أن قلوبهم هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير ، فإن شبهتهم قسوتهم بالحجارة أصيبت ، وإن شبهتهم بما هو أشد أصيبت ، وإن شبهتهم بالجميح فكذلك ، وثانيها : أن تكون (أو) دخلت للتمييز والتفصيل ، وهمكون معنى الآية : أن قلوبهم قست ، فبعضها ما هو كالحجارة في القسوة ، وبعضها ما هو أشد قسوة منها . وثالثها : أن تكون (أو) دخلت على سبيل الإيهام فيما يرجع إلى المخاطب وإن كان الله تعالى عالما بذلك غير شك فيه . ورابعها : أن تكون (أو) بمعنى (بل) كقوله تعالى : (وارسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) معناه : بل يزيدون : وخامسها : أن تكون (أو) بمعنى (الواو) كقوله : (إن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) معناه : وبيوت آبائكم ^(١) .

وقد يلجأ في التأويل إلى المجاز ، فيصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي لئلا يفتقر إلى خدمة الضرر الذي يسمى إليه . في السجدة الثانية والثلاثين يتناول قوله تعالى في آية البقرة : (الله يشهدونهم) ومعهم في طغيانهم يعمهون) إذ أضافت الآية الاستهزاء المستعمل لله وهو ما لا يجوز في الحقيقة عليه ، ويتناول المرتضى الآية كما هو عليه من تعدد ما بلغت ما هنا سبعة يخطر منها الوجوه الثلاثة الأولى التي حمل فيها الاستهزاء على المجاز فلهذا ، أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى إلى نفسه تجهيلاً لهم ويضعف إيمانهم في المشركين على الكفر وإصرارهم على الضلال ، وسمى الله ذلك استهزاءً مجازاً ، كما يقول القائل : أن فلاناً يستهزأ به منذ اليوم ، إذا فعل فلاناً من الناس به وظنوه فيه ، فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل ، وإيرادهم على قاطع مقام الاستهزاء ، ثم يسوغ إقامة الاستهزاء مقام العيب فيقول وإنما أقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى ، لأن الاستهزاء الحقيقي هو ما يقصد به إلى عيب المستهزأ به ، وإلزاماً عليه ، وإذا قصد به التخطئة والتعديت هذا المعنى جاز أن يجرى عليه اسم الاستهزاء .

ويشهد بذلك قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) ونحن نعلم أن الآيات لا يصح طعن الاستهزاء على الحقيقة ، ولا السخرية ، وإنما المعنى : إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها . ومعنى ليبين سبب استعمال المعنى للمجاز مع ملاحظة أنه لم يفرق بين أنواع السخرية وأنه يستعمل الاستهزاء مجازاً ، فيقول : والعرب قد تقيم الشيء مقام ما يقصد به في حديث فتجرى اسمه عليه . قال الشاعر :

كم أناس في تعسيم صروا في درا ملك تعالى فهمسقى
سكك الدهر زماناً عنهم ثم أبكاهم دما حين نطق

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوز أن على الدهر ، وإنما شبه تركه النطق على ما هي عليه بالسكوت .

وأما الوجه الآخر فهو أن يكون المعنى أنه يجاهلهم على استهزائهم فيسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب ، والعرب تسمى الجزاء على القتل بأسمه . قال تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقال : (فمستحقين

لغوي حكم ففهموا عليه بطل ما اهدي عليكم (وجوب أيضا ليس هو
 أسلوب العرب في استعمال هذا اللون من المجاز في الكلام ليس هو
 بعد أن يورد أمثلة أخرى : ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم
 طبعه وصاحبه وقد اختصه وتعلق به إذا اكتشف المستور
 وأمن الأسماء ، وربما غلبوا أيضا اسم أحد الشيئين على الآخر
 التعلق بينهما وشدة الاختصاص فيهما * ومن يوجب أمثلة وفواهم
 على ذلك من كلام العرب .

وأما الوجه الثالث فهو أن يكون ما وقع منه تعالى ليس هو
 على الحقيقة ، لكنه جاء بذلك ليزجج اللفظ ويخف على اللسان *
 في ذلك عادة معروفة في كالمها ، والشواهد عليه كثيرة مشهورة
 وقد يجمع في تأويله للآية الواحدة بين اللفظ والمجاز ، فيجوز
 عدة وجوه ، يعتمد بعضها على التأويل اللغوي القائم على
 التوسع في استعمال اللفظ ، وأما الالفاظ مدلولات أوسع مما قصد في
 طبعها ، ويحمل الوجوه الأخرى على المجاز بأشياء المستعمل
 من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى : (وإذا أردنا أن نميت
 أمرا مرفها فنفصمها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)
 فيها راحة إذا تفعل الفصح إلى الله ما يوجب تأويلها ، فيمر
 على الوجه التالي . أولا : أن الإهلاك قد يكون حسا وقد
 فيها ، فإذا كان مستحقا أو على سبيل الامتحان كان حسا ، وإذا
 يكون فيها إذا كان ظاهرا ، فتعلق الإرادة به لا يفتنى تعلقتا
 على الوجه الفصح ، ولا ظاهر للآية فتنى ذلك ، وإذا غلبت
 بالآية فتنى القديم تعالى عن القباح علما أن الإرادة لم تفتنى
 الإهلاك الحسن ، وقوله تعالى : (أمرنا مرفها)
 محذوف ، وليس يجب أن يكون الأمر به هو الفصح ، وإن
 بعده الفصح ، وحمله على وجه لغوي معروف لقول : يجرى هذا
 مجرى قول القائل : أمرت نفسي ، ودعوت فاني . والمراد أنني أمرت
 بالطاعة ، ودعوت إلى الإجابة والقول . والوجه الثاني : أن يكون
 قوله : (أمرنا مرفها) من صفة القرية وصلتها ، ولا يكون جوابا

أقول : (وإذا أردنا) يكون تقدير الكلام : وإذا أردنا أن نعلم شيئاً من
 صحتها أنا أمرنا بقرئتها فنفسوا فيها ، ويكون (إذا) محدودة للجسمانية
 للاستغناء عنه . والوجه الثالث : أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجسداً
 لواقعها وتبسيها على المعلوم من حال القوم وطاقة أمرهم وأنهم
 أمروا ففعلوا وخالفوا ، وذكر الإرادة يجرى ما هنا مجرى قولهم : إذا أردنا
 فلنأجر أن يفتخر الله التواضع من كل جهة وجاءه الخسران من كل طريق ،
 فهو لم يرد في الحقيقة شيئاً ، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الضمير
 حسن هذا الكلام ، واستعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه . فهو هنا مجسداً
 يلاحظ به حمل الكلام على المجاز المرسل الذي علاقه اختيار ما سطر في قوله
 الأمر . والوجه الرابع حمل الآية على التقديم والتأخير ، فيكون تقديرها :
 إذا أمرنا بقرئتها بالطلاقة ، فمضوا واستحقوا العقاب أردنا أملاً كسبهم
 والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير ، فقد استعان على طول الآية
 السابقة بما هو ظاهر منها المرفوع اللغوي الشائع في أمثال جارة (أيهم
 فعسى أو أمرته ففسى) وبالمجاز بحمل العبارة على العلاقة المستتلية ،
 أو بالتقديم والتأخير . ووضح أيضاً أنه أضاف سلاخاً آخر مبرهاً مستنداً
 المعقولة وهو (الدليل العقلي) حينما جعل الإهلاك حسناً لما به يبرهن
 ذلك من أدلة العقول التي تنزه الله عن فعل القبيح ، وهو يلجأ في البرهان
 الاحتكام إلى هذا الدليل العقلي في تأويل قوله تعالى : (ولو شئنا
 برك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك
 خلقهم) فظاهر الآية يقتضي أن الله لم يشأ أن يكونوا أمة واحدة
 أو أن يجتمعوا على الإيمان والهدى ، ثم إن الآية تقول : (ولذلك
 خلقهم) وقد تعود (ذلك) ما هنا على الاختلاف أو على الرحمة ،
 والمعتزلة يرى أنها تعود على الاختلاف ، لأنها لو كانت للرحمة لتسقط
 (ولذلك خلقهم) ويؤول المرفوض المشبهة أولاً بأنها المشبهة التي يندم
 عليها الألباء ، فلم يحسن الله المشبهة التي هي سبيل الاختيار بمعنى أنه
 لو شاء أكرههم على أمر لكان قادراً ولفعلاه ، ثم يأتي إلى لفظة (ولذلك)
 فيرى أن حملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف ، ويحكم في ذلك
 إلى دليل عقلي ، ولكنه لا ينسى في الوقت نفسه دليل اللفظ واللغة فيقول :

((دليل العقل وشهادة اللفظ • أما دليل العقل فمن حيث علمنا أنه تعالى يكره الاختلاف والذهاب عن الدين • وهو علم • وهو علم • وكيف يكون شائعا له)) (٢) وأما دليل القدرى فان حمل اللفظ على ما هو على الرحمة أولى • لان عادة العرب ((حمل اللفظ على أقرب المعاني)) • فاما ما طعن به المسائل من تذكر الكفاية • وان القدرى من الرحمة لا يكون الا موصفا لها • لان تأنيث الرحمة غير حقيقى • واذا كان حقيقيا بلفظ التذكير كانت الكفاية من المعنى لان معناها الفضل والانعام فكيف قالوا : سرفى كلفك • ويريدون : سرفى كلامك ((٣))

والواقع بعد ذلك أن حرص القدرى المرتضى أن يذكر الوجوه • وأن يأتى لكل آية بأكثر عدد ممكن من التويلات كان يحمله على التمسك فى أحيان ليست بالقليلة • ولم تكن الوجوه الشديدة التى يورد ما نسبها تأويل الخير الواحد دائما مقبولة أو مقبلة • أو فى مستوى واحد من حجة الجلاء والوضوح • بل كان أحيانا • كما ذكرنا • يتعسف الحكم فى بعضها تعسفا شديدا • وقد كان يكتفى بذكر وجه واحد واضح • أو وجهين لبعض من العسف والجور فى الأحكام • ولكن ذلك • كما مرقتا • كان هو التمسك الذى أرشاه لنفسه • فى تأويل قوله تعالى : (سأصرف من آياتي الذين يكفرون فى الأرض بخير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وهم على سبيل الرشذ لا يتخذوه سبيلا • وان يروا سبيلا البنى يتخذوه سبيلا ذاك • بأنهم كذبوا بآياتنا وكنوا عنها غافلين) الذى ظاهره كأنه مخالف للقول بذكر تسعة أوجه • منها ما هو حسن جيد يدل عليه السياق كقوله :

(سأصرف من آياتى : أى لأعرضها من هذه صفته • أو حطتها على من رأى أن الله يصرف من رام المنع من أدا آياتى وشيئها • لان من الواجب على الله أن يحول بين من رام ذلك • ولا يمكن منه لانه يتعسف فى القرض فى البعثة • ويجرى ذلك كجبرى قوله تعالى : (والله يصرف من الناس) أو أن يكون الصرف ما هنا المنع من ابطال الآيات والتعسف فى القرض فيها بما يخرجها عن أن تكون أدلة وحججا فيكون تقدير الكلام : انى بما أويد • من حججى • وأحكمه من آياتى • وينتفى صارف للمعطى

أن الجواب السديد على ذلك هو أن يقال : ((إنما الله تعالى
فى المطلق المسموع القول الذى يتشعبون به ويكون لهم نفس
ظهرة أوحدة ، ولم ينف الفلاسق الذى ليست هذه حاله))
بعد أن يرد هذا التأويل يحتج له . كالعادة . بكلام الله
يقول : (ويجرى هذا مجرى قولهم : خرس فلان عن حجة
وحضرنا فلانا يتأخر فلانا فلم يقل شيئا ، وإن كان الذى وصف
بالخرس عن الحجة ، والذى نفى عنه القول قد تكلم بكلام كسار
تظهر إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة ولا به منفعة . جازا أطلق
القول الذى حكيناه (١)) . ويحاول أن يوفق بين قوله تعالى :
(ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا)
الذى يفهم أن يكون فى الآخرة عميا ، والله تظاهر الخبر
الرسول بأن الخلق يحشرون كما يدعوا ما لعين من الآفات والسيئات
قال الله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال : (يوم
القوم حديد) وفى محاولة للتوفيق بين هذه الآيات يرد أخصا
وجه مسي :

أحدها أن يكون المعنى الأول إنما هو من تأمل الآيات التى تترتب
الدلالات والمبررات أراها الله المكلفين فى أنفسهم وبمستل
يشاهدون ، ويكون المعنى الثانى هو عن الايمان بالآخرة والاعتقاد
بما يجازى به المكلفون فيها من ثواب أو عذاب .

والثانى : (من كان فى هذه أعمى) بمعنى الدنيا (أعمى)
من الايمان بالله والمعرفة بما أوجبت عليه المعرفة به ، فهذه
فى الآخرة أعمى عن الجنة والثواب ، بمعنى أنه لا يهتدى فى
طريقهما ، ولا يوصل لهما . أو من الحجة إذا سئل وقتئذ
ومعلوم أن من ضل عن معرفة الله تعالى والايمان به يكون نفس
القيامة منقطع الحجة مدقود المعادير .

والثالث : أن يكون المعنى الأول عن المعرفة والايمان هو الثانى
بمعنى المباعدة فى الاخبار عن عظم ما يناله هؤلاء الكفار الجاهلون
من الخوف والشم والحزن ومن عادة العرب أن تسمى مسجون

اشهد هذه وقوف حزته : أعي : مخين المعين : ومخين المستعين
 غير المعين والرابع : أن المعنى الاول يكون عن الايمان : والثاني هو
 الآلة في المعين على سبيل العقوبة : كما قال تعالى : (ومخشون
 يوم القيامة أعي قال رب : لم حشرتني أعي وقد كنت يصيرا قال : كذلك
 كنت آياتي فتسيتها وكذلك اليوم تصي) ومن يجب بهذا الجسد
 يقول قوله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) على أن المعنى
 فيه الاخبار عن الاقتدار ، وعدم المشقة في الابداء : كما أنها معدومة
 في الاقتدار ، وجعل ذلك نظيرا لقوله تعالى : (وهو السميع
 العليم) على أن معناه الاخبار عن قوة المعرفة وأن الجامع
 بالله في الدنيا يكون عارفا به في الآخرة . . . والحاصل من هذه
 الجملة أنه لا يجوز أن يراء بالمعنى الاول والثاني جميعا آفة المعين
 لأنه يؤدى الى أن كل من كان مشوقا البصر في الدنيا من مؤمن
 وكافر وطائع وعاص يكون كذلك في الآخرة وهذا باطل (١) . . . وهذا
 يدل الشريف المرتضى هذا الجهد الكبير ليوفق بين الاخبار ، ويحل
 ما بين ظواهرها من تعارض أو تناقض .

وأما الجانب الثاني من رد الشريف المرتضى على ماوجه الى القرآن
 من مظاهر فهو جانب بلاغي ، يتعلق بأسلوب القرآن ، وطريقته في
 التعبير ، واستخدامه للافظاظ والمباريات ، فمعنى الدالين بوجه
 الى قوله تعالى : (ولما أميطوا عنهمكم لمعز عدوكم فسيح
 الارض مستقر ومناخ الى حين) طمنا لان القرآن استعمال الجسج
 في معزير خطب الاثني وهذا آدم وحواء
 وجوها أربعة : ثلاثة منها توسع في فهم الآية ، وجعل الخطيب
 فيها ليس لآدم وحواء وحدهما ، بل لآدم وحواء وذريتهما ، أو لآدم
 وحواء وإبليس اللعين ، أو لآدم وحواء والحية التي كانت معها
 بذلك يكون استعمال الجمع على حقيقة .

ثم يسوق وجها آخر يتعلق بالعرف اللغوي ، إذ من الشائع
 المعروف في لغة العرب خطاب الاثني بصيغة الجمع ، لان التثنية

أول الجمع هدايته ، وقد قال تعالى : (إذ نفخت فيه نفث القسم
 الحكيم شاعدين) أراد : لحكم داود^(١) وطيحان وذلك يكون
 القرآن جاريا على أساليب العرب في القول وطرائقهم في استعمال
 العماهير والالفاظ ، وليس هناك شبهة ولا منزع . ودافع عن قوله
 تعالى : (فأشارت اليه بالوا : كيف تكلم من كان في المهد صبيها ؟)
 فقد : هرفز معترض فقال : ما معنى (من كان في المهد صبيها) واللفظة
 (كان) تدل على ماضى ، ومعنى في حال قولهم كان في المهد ؟
 وجهه عن هذا الاقتران بان يرده الى لغة العرب ، ويجعله ضمن
 المألوف المستعمل الجارى طيه العرف في كلامهم وقصصهم . يقول :
 قوله تعالى (من كان في المهد صبيها) كلام يخفى على الشرط والجزاء
 مقبوض به اليهما ، والمعنى : من يكن في المهد صبيها فكيف تكلمه ؟
 ووضع في ظاهر اللفظ العاض في موضع المستقبل لان الدارط لا يشترط
 الا فيما يستقبل فيقول القائل : ان زنتى زنتك يردد : ان غرتسى
 أغرتك . قال تعالى : (ان شاء جعل لك خيرا من ذلك) يعنى :
 ان يئان يجعل . وقال قطيب : معنى (كان) ها هنا معنى صار ،
 لأن المعنى : وكيف تكلم من صار في المهد صبيها ؟ وشهد بذلك
 قول زمسير :

أجرت اليه حيرة أرجيه . وقد كان لون الليل مثل الاندج
 وكل غيره : (كان) ها هنا بمعنى خلق ووجد . كما قالت العرب
 كان الحر ، وكان البرد : أى وجدا وحددا . وقال قوم : لفظه
 (كان) وان أريد بها العاض فقد يراد بها الحال والاستقبال كقوله
 تعالى : (كنتم خيرا ما أخرجت للناس) أى : أنتم كذلك . وما
 يدوى مذهب من وضع لفظه (كان) في موضع الحال والاستقبال قوله
 تعالى : (وإذ قال الله : يا عيسى بن مريم) وقوله تعالى : (نادى
 أصحاب الجنة أصحاب النار) وقولهم فى الدعاة : غر الله لك وأطال
 بذاك ، وما جرى مجرى ذلك^(٢) .

ومعترض لقوله تعالى : (فخرطبهم السقف من فوقهم) الذى وجه
 اليه طعن زائدة (من فوقهم) فيه ، فكان فى الكلام حشو واضحا

لاخر فيه ، لان مع الاقتصار على القول الاول لا يذهب وهم أحد الا أن
السقف يخر من تحته ، وتناول العرض الآية فأولاً لغتها متعسفا ،
فيحاول أن يبرر حرف (على) من وجهه ، فيجعله بمعنى (عن)
التي تستعمل في أحد معانيها لتدل على السبب ، فيكون معنى الآية
على هذا التأويل : فخرتهم السقف من فوقهم ، أي خر عن كفرهم
وجحدتهم بالله تعالى وآياته كما يقول القائل : اشتكى فلان عن دواء
شبهه ، وعلى دواء شبهه ، فتكون (على) و (عن) من أجل التسوية
وكذلك يكون معنى الآية : فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم ، ويكون
ذكر (من فوقهم) على هذا التأويل حتى لا يهتوم هوهم أن السقف
خر ولجوا هم جهة . وفي التأويل الثاني جعل (على) بمعنى (اللام)
فان (على) قد نظام مقام (اللام) في كلام العرب ، فيكون المعنى :
فخر لهم السقف ، وقد يقول القائل أيضا : تداخت على فلان داره ،
واشبههم عليه حائطه ، ولا يبعد أنه كان جهة ، فأجيب عظامي بقوله
من دونهم عن فائدة لولا ، ما فهمت ولا حظ في هذا الموضوع وهو يثار من
(على) و (اللام) وقيام أحدهما مقام الاخرى أن للعرب في مسدا
طريقا لانهم لا يستعملون لفظة (على) في مثل هذا الموضع
الا في الشر والامر الكره الضار يستعملون (اللام) وغيرها فليس
خلاف ذلك ، ألا ترى أنهم لا يقولون : هربت على فلان ضيمته بسدا
من قولهم : خبت عليه ضيمته ، ولا ولدت عليه جارته ، بل يقولون
هربت له ضيمته ، وولدت له جارته . ثم ساق العرض تأويلا ثانيا
وهو أن تكون (على) جارية في بابها ، ولكنه ذكر (من فوقهم)
تأكيدا للكلام وتأكيدا في البيان ، كما قال تعالى : (ولكن تعصبي
الظوب التي في الصدر) والظوب لا يكون الا في الصدر ، ونظائره
ذلك في الكتاب وكلام العرب كثيرة (١) .

ومكذا يحاول العرض غالبا في أمثال هذه الآيات التي وجهت
إليها مطاعن أسهل أو بلاغة أن يردّها إلى كلام العرب ، ويرجعها
إلى المؤلف المستعمل من لغتهم ، محتجا إليها بالامثلة والشواهد
الكثيرة .

(ج) **وتجليل الشريف المرتضى** في أماليه أيضا بعض الآيات القرآنية ، فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية وكشف عن وجه الجمال فيها ، وقد أطلال الوقفة بصورة خاصة عند ما في القرآن من أسلوب الإيجاز والاختصار ، وقد مهد لذلك بالحديث من أسلوب العرب في الحذف والاختصار فقال : ((أعلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طالبا لتقصير الكلام وطراح فضوله والاستغناء بقليله عن كثيرة ويعدون ذلك فصاحة وطلاقة . وفي القرآن من هذه الحذوف والاستغناء بالقليل من الكلام من الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى مثاله ، ولو أقرنا لما في القرآن من الحذوف الغريبة والاختصار تلك العجيبة كتابا كان واجبا (١))) ثم مضى يسوق أمثلة على ذلك ، كقوله تعالى : (ولو أن قرآنا سيرته الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به السوى) ولم يأت لي (لو) جواب ، وإنما أراد : لو أن قرآنا سير به الجبال فكان هذا . وقوله تعالى : (أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن عنها وحملها الإنعسان أنه كان ظلوما جهولا) وتقديره : أن السموات والأرض والجبال لو كن منا يأبى واشفق وعرضنا عليهن الأمانة لأبين وأشفقن ومن الحذوف أيضا قوله تعالى : (حتى إذا جاؤوها وحملت وتحت وأبوابها وقال لهم خزفها سلام عليكم طيعم فادخلوها خالدين) ولم يأت إذا جواب في طول الكلام وإنما حذف الجواب الذي هو (فادخلوها) ليعود ما يقوم مقامه ، ويدل عليه من قوله تعالى : (وقالوا الحميد لله الذي صدقنا وعده) وذلك لا يكون إلا بعد الدخول . وهذا أن أورد هذه الاطلة القرآنية على الحذف والاختصار واستشهد لها أيضا بأمثلة من كلام العرب ولفتهم عقب عليها مبينا أنها أفضل ضروب البلاغة وعليها تنبئ جميع أنواع المجازات . يقول : ((وأنت إذا تأملت في ضروب المجازات التي يقصر فيها أهل اللسان في منظومهم ونثرهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار ولان قوله تعالى : (وجاء بك) (وأسأل القرية) مطالع الحذف فيه ظاهر ، وإنما كان الكلام أبلغ وأصح لان كلامه قلل بحذف بعضه ومعانيه بحالها ، وكذلك قولهم في المدح : فلان الهدر والبحر والليث ، وفي الذم : هو الحمار

والحاشط انما هو معنى على الحذف ، لان المراد : هو شبه ومماثل
 لها ذكر ، فأسقط من الكلام ما به تضي التشبيه لدلالة القول عليه ()
 وجعل الحديث عن الایجاز وفعله الى بيان القاعدة في الزيادة الواردة
 في قوله تعالى : (ليس كظله شيء) فقد يتوهم متوهم أن هذه
 الزيادة تضي الى الالهة المركزة في الایجاز الذي كان يحدث نفسه
 فهين المرفضي أن الكاف هنا ليست على سبيل الزيادة التي ليسو
 طرحت لما تغير المعنى ، ~~بمعنى~~ بل تفيد بدخولها
 مالا يحفظ من خروجها ، لانه اذا قال : (ليس كظله شيء) جاز
 أن يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الاحوال ، فاذا دخلت الكاف
 فهم تضي المثل على كلوجه ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال : ليس
 كذلك أحد في كذا . بل على الاطلاق والمعموم . وكذلك تعرض لزيادة
 (ط) في قوله تعالى : (لها رحمة من الله لنت لهم) فهسبون
 أيضا أن زيادة (ما) هنا لغاية بلاغة ، فهي تفيد الاختصاص
 وزيادة قاعدة على قولهم : (ليرحمه من الله لنت لهم) لان مسح
 اسقط (ما) يجوز أن تكون الرحمة ميبا للين ، وغيرها دقة
 ولا يكادون بدخولها مع (ما) الا والمراد أنها مسببة دون غيرها ،
 فقد أفادت اختصاصا لم يستند قبل دخولها (لوجه المرفضي
 في هذا الموضع ، أيضا الى نوع من الحذف والاختصار يأتي عن طريق
 التاكيد . قال : (كنت أظن قديما مسألة أوضحت فيها أن التاكيد
 لا بد منه من قاعدة ، وخطأت من ذهب الى خلاف ذلك ، وبنيت
 أن كل موضع أدرى فيه أنه للتأكيد من غير قاعدة جديدة ، فيه قاعدة
 مضمومة ، وأن قوله تعالى : (فانه يتوب الى الله متابا) ماورد هذا
 المصدر للتأكيد على مايقوله قوم ، بل لقاعدة جديدة ، لانه تعالى
 أراد : متابا جبيلا مقبولا واقما في موقعه ، فحذف ذلك اختصارا
 كما يقول العربي الفصح في الشعر المستحسن : هذا هو الشمسسر
 والفرس المدح : هذا هو الفرس ، وانما حذف الصفة اختصارا ، والمراد
 هذا هو الشعر المستحسن ، والفرس الكريم ، ومثله قوله تعالى :
 (وكلم الله موسى تكليما) انه أراد الفضل والمدح (١٠٠) .

وكرر للتكرار في بعض الآيات عشرين مرة الباطنية ، وأوضح سره وجعله
 في سورة الكافرين أعاد النفي لكونه عابدا ما يعبدون ، وكنهه باسم
 عابدين ما يعبد ، وقد ذكر العرفى عدة أوجه في ذلك : أحدها
 لا ينفع فيه الذي صوغ هذا التكرار لأن القرآن لم يزل دقة واحدة
 وإنما كان نزوله شيئا بعد شيء ، فكان المشركون أتوا النبي فقالوا
 له : استلم بعض أصنامنا حتى نؤمن بك فأمره الله بأن يقول لهم :
 (لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد) ثم غيروا مدة من الزمان
 وجاءوه فقالوا له : أعبد بعض آلهتنا ، واستلم بعض أصنامنا يوسسا
 أو شبرا أو حولا لتفعل مثل ذلك بالهك ، فأمره الله بأن يقول
 لهم : (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) وكسبه
 أرفى الشرف هذا الرأي ، ولكنه ذكر أن هناك ثلاثة أوجه أخرى
 كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن قتيبة . أولها لتعجب الذي قال :
 إنما حسن التكرار لأن تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الآخرى
 وظاهر الكلام : قل : يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون الخاصة
 وفي هذه الحال ، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضا
 فاختص الفعلان منه ونظم بالحال ، وقال من بعد : ولا أنا عابد
 ما عبدتم في المستقبل ، ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستسلمون
 فاختلعت المعاني وحسن التكرار لاختلافها . والثاني للخراف : وهو
 أن يكون التكرار للتأيد ، كقول المجيب موقفا : بلى بلى ، واستطاع
 موقفا . لا لا . وشبه قوله تعالى : (كلا سوف تعملون) فسم
 كلا سوف تعملون) والثالث - وهو أشهرها - : لا أعبد الأصنام
 التي تعبدونها ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أى أنتم غير عابدين
 الله الذي أنا عابده ، إذا أشركتم به واتخذتم الأصنام وغيرهما
 معبودة من دون الله أو معه ، وإنما يكون عابدا له من أخلص
 له العبادة دون غيره ، وأفرده بها ، وقوله : (ولا أنا عابد
 ما عبدتم) أى لست أعبد عبادتكم (ولا أنتم عابدون ما أعبد
 أى لستم عابدين عبادتي ، فلم يكرر الكلام إلا لاختلاف المعاني (٩)

وحدث عن التكرار في سورة الرحمن لقوله تعالى : (فأبلى الأبرار بكما
كذبوا) فذكر أنه إنما ((حسن للتقرير بالنعم المختلفة العدد))
قلنا ذكر نعمة أنعم بها قهر عليها ، ويخ على التكذيب بها ، كما
يقول الرجل لغيره : ألم أحسن إليك بأن خولتك الأموال ؟ السهم
أحسن إليك بأن خلصتك من الكاره ؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت
بك كذا وكذا ؟ فيحسن منه التفكير لاختلاف ما يذره به . وهذا
كثير في كلام العرب وأشعارهم ^(١)) وهذا الجواب أيضا على التكرار
في سورة المرسلات لقوله تعالى : (ويل يومئذ للكافرين) ^(٢) .

٢ - وكما وجه المرفوض الآيات المشابهات التي تخالف ظواهرها الاقوال حاول أيضا
أن يقول الأحاديث التي يمكن أن يستفاد منها معنى يقتضي مبدأ من مبادئ أهل
العدل والتوحيد ، واستخدم في ذلك الأسلحة التي تحدثنا عنها من توسيع
لغوى ، وأدلة عقلية ، وصرف للكلام عن الحقيقة إلى المجاز . يتوقف في المجلس
الخامس والعشرين عند حديث الرسول : (أن الميت يعذب في قبره بالنهاضة
عليه) الذي قد يفهم من ظاهره أن أحدا يؤخذ بذنب غيره مما يخالف المبدأ
فيقول : ((أنا إذا كنا قد علمنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الافتراض
ولا المجاز فمع موافقة أحد بذنب غيره ، وعلمنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله
تعالى : (ولا تقربوا زواجر أخرى) فلابد أن تصرف ما ظاهره بخلاف مسنده
الأدلة إلى ما يظهرها . والمعنى في الأخبار التي سئلنا عنها - أن صحت روايتها
أنه إذا أوصى رجل بأن يتاح عليه ففعل ذلك بأمره وعن إذنه ، فإنه يعذب
بالنهاضة عليه ، وليس معنى يعذب بها أنه يؤخذ بفعل التوايح ، وإنما بمعناه
أنه يؤخذ بأمره بها ووصيته بفعلها ، وإنما قال : صلى اللطيفة وآلة ذلك لأن
الجاهلية كانوا يرون الكفار عليهم والتوايح فيأمرهم به وهو دون الوصية بفعله ^(٣)) .
ونعترض لحديث الرسول : (ما من أحد يدخله صله الجنة فيجيو من النار . قيل
ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل)
فإن ظاهره أن الله يتفضل بالثواب على العبد - وأنه غير مستحق على المبدأ ،
ومذهب المعتزلة بخلاف ذلك ، فيؤول المرفوض الحديث فيقول : ((قاعدة الضرر

٢ - الامالي : ١٢٦/١

١ - الامالي : ١٢٢/١

٢ - الامالي : ٢٤٠/١ - ٢٤١

ومعناه بيان فقر المكلفين الى الله تعالى ، وحاجتهم الى النعمة وتوفيقه
ومعناه ، وأن العبد لو أخرج الى نفسه وقطع الله تعالى مواد المعنوية
واللطائف لم يدخل بعمله الجنة ، ولا نجا من النار ، فكانه عليه السلام
أراد أن أحدا لا يدخل الجنة بعمله الذي بعثه الله تعالى عليه ، ولا لطف
فيه ، ولا أرشده اليه (١) .

وموقف الشريف المرتضى من الحديث على العموم كموقف أصحابه المعزلة ،
فهو مال الى الطعن في الحديث المذكور بخلاف ما ينادى به الاعتزال ، ولكنهم
يحاولون أولاً - قبل أن يلجأ الى رد الاخبار والقطع على كذب روايتها - أن يخلص
عناوينها وصرفها عن وجهها . يقول في تأويله لحديث الرسول : ((ان قلوب
بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء)) : ((ما تأويل
هذه الاخبار على ما يطابق العدل ، وينفي التشبيه ؟ أو ليس مدحهم أن
الاخبار التي يخالف ظاهرها الاصول ، ولا تطابق العقول لا يجب ردها والقطع
على كذب روايتها الا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل ؟ وان كان
لها ذلك فما شكراه أو تحسف)) وبعد ذلك يأخذ في تأويل الحديث محاولاً
صرف الاصحاح عن ظاهرها فيقول : ((الاصحاح في كلام العرب - وأن كلنسست
الجارحة المضمومة - فهي أيضا الاثر الحسن . يقال : فلان على ماله وليله
اصبح حسنة : أي قيلم وأثر حسن . قال الرازي : يصف راعها حسن القيام على
ابلسه .

ضعيف المصا يادى الصروق ترى له عليها اذا ما أجذب الناس أصبعها
وقال طفيل : وقد ان لييد . . وقال حميد . . فيكون المعنى : ما من آدمسى
الا وقليه بين نعتين للـ جلياتون جستن ، وأما النعتان فيحصل أنهما
نعم الدنيا والآخرة ، وثانها لأنهما كالجنسين أو النوعين . . وهناك وجه
آخر أوضح ما ذكر وأشبه بمذاهب العرب في ملاحم كلامها وتصرف كتاباتها ،
وهو أن يكون المعنى في ذكر الاصابع الاخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقليبها ،
والفعل فيها عليه جلت عظمتة : ودخل ذلك تحت قدرته الا ترى أنهم سم
يقولون : هذا الشئ في خنصرى وأصبعى وفي يدى وقبضتى ، كل ذلك اذا
أرادوا تسهلاً . . فكانه صلى الله عليه وسلم لما أراد البالغة في وصفه
بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بخير مشقولا كلمة - وان كان غيره تعالى
يحجز عن ذلك ولا يتمكن منه - قال : انها بين اصابعه كتابة عن هذا
المعنى ، واعتصارا للفظ الطويل ، وجربا على مذاهب العرب في اخبارهم
من مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ . . ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر
على تسليم ما يقترحه المخالفون من أن الاصبعين هم

المطلوبان من اللحم والدم استظهارا في الحجة ، وإقامة لها على كل وجه ، وهو
أنه لا يشر أن يكون القلب يشتمل عليه جسدان على شكل الأصبعين بحركة اللسان
تعالى بهما ، وثقله بالفعل فيهما ويكون وجهه فموتها بالأصبع من حيث كانتا
على شكلها والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى . وإن كانت جميع الانفصال
تضاف إليه بمعنى الطك والقدرة . أنه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريرهما
مفردين ما جاورهما غيره تعالى ، فقول : أنهما أصبعان له (١) .

ومع ذلك هو كتاب الأملى للشريف المرفى الذي تعد مجاله السبق
معرض فيها لتأويل أصولهم وبيادتهم ، وكذلك تلك المباحث التي تعرض فيها لآراء
شبه وطامن من بعض الآيات والاحاديث ، أو أوضح فيها جوانب بلاغة منسجمة
في الكتاب صورة واضحة المعالم عن طهينة الموضوعات التي أهم بها العقول
في مجال الدراسات القرآنية ، وانفقوا فيها الجهد الكبير .

الفصل الثالث : الازد هسار

جهود الزمخشري (٤٦٧ هـ - ٥٢٨ هـ)

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الطلق بجار الله ، ولد في رجب سنة (٤٦٧ هـ) بقرية زمخشري من قرى خوارزم ، وقد همداد قلقي كهار العلماء ، وأخذ عنهم ، وجاورهم مدة طويلا ألقى فيه تفسيره الكشاف وتسم عاد إلى وطنه ، ~~وفي~~ سنة (٥٢٨ هـ) .

كان أستاذا كبيرا في التفسير والنحو والأدب ، واسع العلم ، كبير الفضل معننا في علوم شتى (١) ، وكان معتزلي المذهب ، عجاظا به . قال ابن خلكان : (كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد عظاما باعترافه حتى نقل عنه أنه كتمان إذا قصد صاحبها له ويستأذن عليه في الدخول . . . يقول لمن يأخذ له الأدب : قل له : أبو القاسم المعتزلي بالباب . وأول ما صنف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطية : (الحمد لله الذي خلق القرآن) فيقال : أنه قيل له : متى تركه على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه فغيره بقوله : (الحمد لله الذي جعل القرآن) وجعل مدحهم بمعنى خلق (٢) .

والزمخشري عالم كبير ، وله صفات جليلة أبرزها : تفسيره الذي سماه (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعمون الاقوال في وجوه التأويل) وكتاب (الفائق في غريب الحديث) ومعجمه المشهور (أساس البلاغة) وكتاب (جوهر اللغة) .

وهنا في هذه الدراسة كتاب الكشاف الذي يعد حقا صورة مؤهسة مشرفة لما وصلت اليه البلاغة العربية من تطور ونضج وازدهار . فكتاب الكشاف إلى جانب كونه تفسيرا جليلا للقرآن الكريم - كتاب غني بالبلاغة وساطعها - يسجل بعد خلا فريدا في البلاغة التطبيقية العملية المقرونة بالأمثلة والشواهد الحسنة من القرآن .

وكتاب الكشاف على صورته التي وصل بها يمثل قمة مرتفعة سامية في ازدهار الدراسة البلاغية ، ليس عند المعتزلة الذين تتحدث عنهم فقط ، بل في مجسمات الدراسة البلاغية عامة ، ففي هذا الكتاب عبارة جهودات السابقين جميعا من معتزلة وغيرهم ، وهذه ماتمضت عنه أذهان البلاغيين العرب الذين تقدموه . والجدير بالذكر أن الإمام الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى السابقون ، إذ هو لم يدرس البلاغة دراسة نظرية ، ولم يكتب عنها كتابة خاصة مستقلة ، وبالتالي لم يكن لها حصص البلاغية وحدة متماسكة تستطيع منها أن تخرج بوضوح بلاني متكامل أو نظرية ذات أصول واضحة

١ - انظر تجميعه في وفيات الأيمان : ٢٥٤/٤ ومعجم الأدباء : ١٢٦/١٩

٢ - وفيات الأيمان : ١٢٦/١٩

في علم البلاغة كما كان الحال عند القاضي عبد الجبار الذي تعرضنا له أو عند عبد القاهر
 الأشعري مثلا ، وإنما هو قد قرأ مجهودات البلاغيين الذين تقدموه ، والذين ضمهم
 الواحد منهم بعد الآخر يرضع لبنه في صرح البلاغة العربية ، واستوعب ذلك كله استيعابا
 كاملا ، ثم راح بما أوتي من ذوق أدبي مرهف ، وحس فني صادق ، يطبق ما قرأه فسي
 تفسره للقرآن الكريم ، سورة سورة وآية آية ، موضحا ما في أسلوب القرآن من روعة
 وتميز وهو كعب ، وكاشفا عن الاسرار والدقائق والتكتات البلاغية التي يشتمل عليها الذكر
 الحكيم مرة ثانية نقول : ان الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى من تقدمه ~~سوره~~
 فقد كانت دراسة اعجاز القرآن عند من سبقه ، اما دراسة جزئية ، لا تتحدث الا عن
 امثلة ونماذج قليلة من الآيات ، او دراسة نظرية تحاول ان تضع مبادئ واصولا ، وتحدد
 معالم بارزة يمكن ان تتخذ مقياسا في دراسة الاعجاز القرآني ، والكشف عن روعه وجلاله
 فلم يعترف الجاحظ ~~عنه~~ بنظر آي وان شغل القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى غالبا
 بالآيات المعشاهات التي تخالف ظواهرها الاعجاز ، ولم يوفقوا الا عند نماذج بلاغية
 قليلة جدا كان الدافع الى معالجتها في غالب الاحيان الدفاع عنها مما وجه اليها الخصوم
 والمعتكفون من مطامن وشبهة ، وانتهى الامر الى الامام الكبير عبد القاهر الجرجاني
 الذي بعد فية ما وصلت اليه الدراسات البلاغية ، وانتهى بعد دراسة فنية متارة التي
 مثل ما كان قد انتهى اليه قبله القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن القرآن معجز فسي
 نظمه وثالبه ، ولكنه وضع في ذلك نظرية أطال في شرحها والحديث عنها ، حتى
 أصبحت تعرف به ، ولكنها لم تنزل الى خير التطبيق المعلى الا قليلا ولم يتسع المجال
 امام عبد القاهر ليستخدمها في بيان الاعجاز ، والحديث عن أسرار ودقائقه بل كسان
 يعرض بعض النماذج والامثلة القليلة هنا وهناك في معرض التقرير للقاعدة التي يضمها ،
 وكان عبد القاهر قد أعد المقياس اللازم للقيام بهذه المهمة ، وحدد لمن يأتي من بعده
 معالم الطريق التي ينبغي ان يسيروا فيها لاكتشاف الاعجاز ، والوقوف على أسرار .
 وجاء الزمخشري في القرن السادس الهجري ، فلم يخلف ظن عبد القاهر ، ولم
 يحد عن سنته ، فهو بعد أن أقبل على دراسات المتقدمين يعجب منها ويهمل وجسده
 في نظرية الجرجاني الأشعري مورا له . وكأنما أحس بثاقب بصره أن هذه النظرية
 تمثل ذروة ما وصلت اليه دراسة البلاغة العربية ، ففرغ اليها يتخذها سلاحا في تفسير
 القرآن ، وبان وجه الاعجاز فيسه .
 ذلك هو الكشف في جانبه البلاغي ، ولكننا ينبغي ألا ننسى الكشف في جانبه

الاعتزالي أيضا • فالزمخشري من كبار رجال المعتزلة ، وهو من الضعفين لذهبه ،
المظهرين بطلانه ، والتفخيره ، ولذلك كان الكتاب في جانبه الآخر دافعا عن
هذه المبادئ ، ونصرة لاصول أهل العدل والتوحيد • والواقع أنه كان هناك فئسي
الكشاف دائما وجهان لا يفصلان هما الوجه الاعتزالي الذي يمتثل في خدمة أغراض
الاعتزال ، ورد كل ما يخالفها وتأويله بها ، والوجه البلاغي الذي يعنى من خلال
تفسير الآيات القرآنية بكشف مواطن الجمال فيها ، وبيان دقائقها وأسرارها ، موافقا فئسي
ذلك • كما أشرنا قبل قليل - نظرية النظم التي ورثها عن عبد القاهر الجرجاني •
وستحدث الآن عن هذين الجانبين من كشاف الزمخشري مع الإشارة مرة ثانية السببي
أنهما جانبان لم يكونا منفصلين أبدا عنده ، فقد كانت البلاغة دائما - كما سنرى - فئسي
خدمة الاعتزال ، وتأييد مبادئه وأصوله ، ورد كل ما يخالف ذلك أو يمارضه ، وانصبا
ندرس هذين الوجهين في ساحتين منفصلتين تسهيلا للدراسة والبحث •

١ - الجانب الاعتزالي في الكشاف

إذا كان الكشاف - كما ذكرنا قبل قليل - يمتثل لدعوة نضج الآراء البلاغية وازدهارها
وتطورها فإنه أيضا يمتثل لدعوة نضج الآراء الاعتزالية وتطورها ، ونحسب ونحن نقرأ للزمخشري
أننا بازاء عالم كبير قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختصرت هذه
القرآت جميعها في ذهنه بعد أن صقلتها عقول أدباثهم وفكرهم أزمانا طويلة ، وبأفئسي
الزمخشري الآن في القرن السادس فيستفيد من هذا التراث الطويل ، ولكنه يحاول فئسي
غالب الأحيان أن يهده به ويصفيه ويحفظ منه في تفسيره بلب اللب أو عبارة العبارة
فلا فكاك نجد في الكشاف مثلاتك الوجوه الكثيرة من التأويلات التي أغرم بها الشريف
المرتضى أو القاضى عبد الجبار أحيانا وإنما نحن في الغالب أمام الوجه الواحد ، فلم
تكن طبيعة الكتاب تتيج ذلك ، فهو كتاب في تفسير القرآن ، ولو عرض فيه جميع ما قبل
في الخبر الواحد لامتسع الكتاب وتشعب ولخرج عن غايته ، ثم لعل الزمخشري قد اختصار
من تلك الآراء الكثيرة التي كانت تذكر حول الخبر الواحد ما رآه أقواها وأدخلها في حساب
الحجة والدليل • والمهم أن الزمخشري يعنى على سنة من تقدموه من المعتزلة كالقاضى
عبد الجبار والشريف المرتضى في صرف كل ما يخالف اصول أهل العدل والتوحيد عن ظاهره
ورده بكافة الوسائل والامثلة الى هذه الاصول حتى يتفق معها ، وينطوى تحت جناحها
وقد أقام الزمخشري عمله هذا - كما هو شأن المعتزلة جميعهم - على أصل أساسي
معروف عندهم وهو حمل الآيات المشابهات على الآيات المحكمات وهي التي توافق الاعتزال

وتؤكد أصوله . وعلى الرغم من أن هذا المبدأ سليم ومعروف ، ونقول به غير المعترلة من طمأ
 أهل السنة ، إلا أن المعترلة في الواقع قد مضوا يطبقون هذا المبدأ إلى أبعد حد ، وتمسكوا
 في تطبيقه في أحيان كثيرة ، واتخذوا منه سلاحا لخدمة هواهم المذهبي وعقيدتهم الاطريالية
 ومن قبل كانت الوسيلة الأساسية الكبرى عند الشريف المرتضى في التأويل وفي صرف الآيات
 المشابهات عن ظاهرها هي اللغة والتوسع في استعمالها وتقلب اللفظة الواحدة على
 وجوه المعاني المختلفة التي تحتلها ثم انتقاء الوجه الذي يخدم الاعتزال وأغراضه وكسان
 المرتضى . كما رأينا . . . يحاول دائما أن يفتح للوجه التي يذكرها بشواهد من لغات العرب
 وكلامهم ، وكان التوسع اللغوي أيضا هو الغالب على مباحث القاضي عبد الجبار في دراسة
 المشابه . أما الزمخشري فقد كان سلاحه الأول في التأويل هو البلاغة التي كانت حصة
 سلاحا ذا حدين معا : استعان بها أولا على اظهار النكبة البلاغية لاهجاز القرآن ، ثم
 استعان بها ثانيا في خدمة مذهب الاعتزال ، واخضاع معنى الآية لمبادئ هذا المذهب
 وأصوله .

١ - البلاغة في خدمة الاعتزال : استخدم الزمخشري البلاغة في تأويل الآيات المشابهات

وردها إلى المحكم منها ، وأظهر في ذلك براعة منقطعة النظير ، فكلما وجد أمامه
 آية تخالف العقيدة حملها على وجه من وجوه البلاغة . فانتزاعا من مبدأ التوحيد
 الذي ينفي عن الله الكائنة أول الزمخشري آية البقرة : (وإذا سألك عبادي عني
 فاني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان) التي تخالف هذا المبدأ ، فجمع بين
 القرب هاهنا من باب التمثيل ، فقال : (فاني قريب : تمثيل لحاله في سهولة
 اجابته لمن دعاه ، وسرعة انجاذه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه ، فسادا
 دعاه أسرعت تلبية ، ونحوه) (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله
 عليه الصلاة والسلام : (هو بينكم وبين أعناق راحلكم ^(١)) . ولغى الكائنة
 عن الله أيضا ينكر المعترلة استواء الله على العرش ، ولذلك نجد الزمخشري
 يترقب ضد الآيات التي تشير إلى هذا الاستواء كقوله تعالى في سورة طه :
 (الرحمن على العرش استوى) فيقول : (لما كان الاستواء على العرش
 وهو سر الملك . . . ما يردف الملك ، جملة كناية عن الملك . فقالوا استوى فلان
 على العرش : يهدون ملك ، وإن لم يهد على السرير البتة ، قالوه أيضا
 لشهرته في ذلك المعنى . . . ومساواته ملك في موعدة ، وإن كان أشرح وأبسط
 وأول على الأمر ^(٢)) . ويؤول آية الفجر : (وجاء بك) التي تثبت لله
 مجيئيا بخالف التنزيه المطبق في مبدأ التوحيد .

ومعنى الختم والتشبيه الواردة في قوله تعالى في سورة البقرة :
 (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم)
 والذي يحمل معنى الجبرية ، فيجد فيه نوحاً من التشبيه والمثل ، ويشرح
 كلا هذين اللونين البلاغيين فيقول : ((أن قلت ما معنى الختم على القلوب
 والاسماع والغشاوة الانصار ؟ قلت : لا ختم ولا غشاوة ثم على الحقيقة ، وإنما
 هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتشبيه
 أو الاستعارة فإن تجعل قلوبهم لان الحق لا يثبذ فيها ولا يخلص السبي
 فاعلمها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده ، واسماعهم
 لانها سمعه وتوه عن الاصغاء اليه ، وتعاف استماعه كأنها مستوفى منها
 بالختم ، وأبصارهم لانها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة
 كما تجليها أمين المعبرين المستقصين كأنها غطي عليها وحجبت ، وحسب
 بينها وبين الادراك . وأما التشبيه فإن مثل حيث لم يستقيموا بها فسي
 الاغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين
 الاستغفار بها بالختم والتعطيل وقد جعل بعض المأزنيين الحجة في اللسان
 والبص ختماً عليه ، فقال :

ختم الله على لسان عذافر ختماً فليس على الكلام بقادر
 وإذا أراد النطق خلت لسانه لحما بحركة لساننا فاسر
 . . . وأما استناد الختم الى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة فسي
 فوط تكتسبها وشأت قدمها كالشيء الخلق غير العرضي ، ألا ترى الى قولهم :
 فلان مجهول على كذا ، ومعلوم عليه يريدون أنه يلوغ في الثبات عليه . ((١))
 ويجد الزمخشري هنا في معنى الحديث عن الختم والطبع في قوله تعالى :
 (وقالوا قلونا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقل لا ما يؤمنون) فلو كان له يدهم
 رايه في ألق الطبع والختم على القلوب والاسماع لبعث من قبله تعالى لان الله
 في هذه الآية قد ((رد أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لانها خلقت طبعاً
 الفطرة والتكمن من قول الحق بأن الله لعنهم وخذلهم بحسب كفرهم . فهم
 غلظوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائف عن الفطرة ، وتسموها بذلك لنسج الاطراف
 التي تكون للخلق باطنهم وللمؤمنين ((٢)) .

وقد سطر الزمخشري المجاز العقلي أو الاستدادي بصورة خاصة في تأويل
 تلك الآيات التي تشرح بالجبر والارغام وهو نوع من المجاز لا يتناول اللفاظ

ولما جعل الاستاء واجب العمل الى ذاته العظيمة . والرسالة بوجه
 في احكامه كثيرا . ونظر في ذلك من الآيات التي تدعو اليه الاستاء
 الى الله . فبعد ما كان هناك استاء عمل الى الله فيه على الجبر لو كان
 القوم والنفوس . جعله من باب الاستاء لا من باب العمل . واما ان العمل فيها ليس
 التوكلان جعله من باب الاستاء العبد . يجوز للمسلم ان يترك
 حيا الله في (ان الذين لا يؤمنون بالآخرة فليكن آياتهم وهم يحسبون)
 يقول : ان كنت كفرا فليكن آياتهم الى ذلك . والله استاء الى الشيطان
 في قوله : (من لهم الشيطان آياتهم) قلت : من الاستاء من يستعمل
 ذلك ان استاء الى الشيطان حقا . واستاء الى الله عز وجل .
 لم يترك في شيء هذا الجواز يقول : (له طعان في طم الهوان احد ما
 ان يكون من الجواز الذي يصح استاءه . وان كان ان يكون من الجواز الذي
 لا يطبق الاول ان لا يحسم بطول الاستاء في الرق وجعل انما الله
 ذلك منهم واستاء اليهم فوجه الى اتباع شيطانهم وطعنهم وانما
 الحق والحق فيهم ما يلزم فيه التكاليف السنية والشأن فيهم
 فان من لهم بذلك آياتهم . والطريق الثاني ان استاء الشيطان بهن
 على طعن لهم طمعا ظاهرا . فاستاء اليه . لان الجواز الكسبي
 يصح من الاستاءات (١) . فاستاء من آية البر (٢) . (يدل به كثيرا)
 به كثيرا) . يجعل استاء الاخلال الى الله لما يدل على فعل قبح لا يجوز
 على الله استاءا . مجازا . واستاء بالسيئة فيقول : (واستاء الاضلال
 الى الله تعالى استاء العمل الى السب . لانه لما ضرب به الخلق . فعمل
 به قوم . واستاء به قوم . فعمل لئلاهم ومما هم (٣) . (وهو الركن
 تعالى في آية البر (٤) . (الله يجهزهم بهم وهم في طمعتهم
 يحسبون) الذي فيه استاء الله في الشيطان الى الله وهو الشيطان الذي
 لا يجوز له . فعمله في الجواز ذلك . وجعل طاعة السيئة ليسول
 (ان قلت : كيف يجوز ان يلزم الله هذا في الشيطان وهو فعل الشيطان ؟
 لا في الى قوله تعالى : (واخوانهم بعد منهم في الشيطان) قلت : استاء
 ان يعمل في أنهم لما عصوا الله طاعة التي يحسبها المؤمن . وظلهم
 بحسب كفرهم واصرارهم فيه . بهت عليهم بقرآن . والنظرة فيها قرآن
 الاقتران والتم في قلوب المؤمنين . فسي ذلك القرآن هذا . واستاء السي

الله سبحانه لانه سبب عن فعله بهم بسبب كفرهم .. وأما أن يستدل بفعل الشيطان الى الله لانه يتمكنه وإقداره والتخلية بيته وبين اقوام عباده .. (١) وهكذا كانت الالوان البلاغية المختلفة ، وخاصة المجاز معيناً لا ينفد امام الزمخشري لخدمة الاعتزال وتأويل كل ما يخالفه .

٢ - اللغة في خدمة الاعتزال : وكانت اللغة والتوسع في استعمالها الملجأ الأخير

الذي يفرع اليه الزمخشري لتأويل ورد كل ما يعارض المذهب أو لا يتفق معه . فهو يحمل (السيدة) في آية البقرة : (بلى من كسب سيئة وأحاطت بسنة الله فاعلمنا أنك أصحاب النار هم فيها خالدون) على معنى (الكبيرة) ليطبق ذلك مع رأى المعتزلة الذي يقول بخلود مرتكب الكبيرة في النار . يقول فسي تأويل الآية : (ومن كسب سيئة من السيئات : يعنى كبيرة من الكبائر ، وأحاطت به خطيئة تلك واستولت عليه ... (٢)) .

ولذلك علق أحمد بن المنير الاسكندري الذي كتب على الكشاف حاشية خاصة سماها (الانصاف) ناقش فيها الزمخشري وجادله ، ومن فساد بعض التأويلات ، ورأى أهل السنة فيها ، وعلق على تفسير الزمخشري السابق بقوله : ((فسرنا بذلك لتطبيق الآية على مذهب المعتزلة ، وهو أن فاعل الكبيرة مظل في النار ، وهذا مذهب أهل السنة أنه لا يخلد فيها الا الكافر ، وفسروا الخطيئة بالشرك (٣))) .

ومن هذا التوسع اللغوي تفسير الزمخشري لقوله تعالى في آية القيامة : (وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة) اذ يتخلص من المعنى الظاهري الذي تدل عليه كلمة (ناظرة) والتي تثبت رؤية الله ما يخالف الاعتزال ، فيورد لها معنى آخر هو التوقع والرجاء . ويستشهد على ذلك بالشعر العربي . يقول (الى ربها ناظرة : تنظر الى ربها خاصة لا تنظر الى غيره ، وهذا معنى تقديم المفعول . ألا ترى الى قوله : (الى ربك يومئذ المستقر) ... كيف دل فيه التقديم على معنى الاختصاص ، ومعلوم أنهم يشظرون السس أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العدد ، وفي محشر يجتمع فيهم الخلائق كلهم ، فان المؤمنين نظاره ذلك اليوم ، لانهم الآثون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فاختصاصه بمتظرهم اليه لو كان مشظورا اليه محال فوجب حمله على معنى يصح معلا اختصاص ، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس : انا الى فلان ناظر ما يصح من ، تريد معنى التوقع والرجاء . ومنه

قول المفسر :

وإذا نزلت إليك من ملك والجرود منك زدني نصيباً
وسمعت صرخة مستجدة بمكة وقت الظهر حين يخلق الناس بأرواحهم وأرواحهم
مطافئهم تقول : (عييتني نهضة إلى الله واليكم) والسنن : انهم لا يتوبون
في هذه النعمة والكرامة إلا من ربهم ، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون
إلا إياه (١) وقد اطمان الزمخشري في ذلك إلى بعض تفسيرات لفظة بعينها
سأعده في تأويل كثير من الآيات وسرفها عن ظاهرها ، وكاد يجعل من
ذلك تفسيراً مطرداً حمداً عليه جميع هذه الآيات ذات الدلول الواحد بمن
ذلك فلا (هذا اللطف) فهناك آيات كثيرة في القرآن يشهد دلولها أن -
الله قد شاء الهداية والإيمان لهؤلاء الناس ، ولم يشأ هما الآخرين ، فوفاً
لهم الخصومة والفرار وقد أوّل الزمخشري ما جاء من هذه الآيات على هذا
المعنى بأن الله قد منح الطائفة وقايدته وحسبها الطائفة الثانية لأنهم
استكبروا ولم يشأوا الإيمان لأنه علم أن الإيمان لا ينفع معهم ، يقول فسي
تفسير آية السجدة : (ومن يرد الله فتنه فلن تمك له من الله شيئاً
ألك الذين لهدى الله أن يظهر قلوبهم له في الله فيها خزي ولهم في الآخرة
عذاب عظيم) : (يرد فتنه تركه مقبوضاً وخذلانه فلن تمك له من الله شيئاً
من لطف الله وثوقه . أولئك لهدى الله أن يفتحهم من الطائفة ما يظهر به
قلوبهم لأنهم ليسوا من أهلها لعلهم أنها لا تنفع فيهم ولا تنفع) (٢)
وقد علق ابن المنير على تصحيف الزمخشري في هذا من التأهيلات فقال
لم يتأجلج وأحق أبلج ؟ هذه الآية - كما شراها منطبعة على عمدة أهل السنة
في أن الله أراد الفتن من الملقون ولم يرد أن يظهر قلوبهم من دفين الفتن
ويشرك الكفر . وما أبشع صرف الزمخشري هذه الآية عن أهرها بقوله : لم
يرد الله أن يفتحهم الطائفة لعلهم أن الطائفة لا تنفع ولا تنفع . فمالس
الله عما يقول المنافسون علواً كبيراً .
وإذا لم تنفع الطائفة الله تعالى ولم تنفع فلفظ من وأرادة من تجمع ؟
وليس هو الله عظم (٣) .

قول الزمخشري في تأويل آية الانعام : (والذين كذبوا بآياتنا صم بكم
في الطلعات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)

(١) ومن يشأ يذهب ويخدر ويغفل ويغفل ، ولم يلفظ به لأنه ليس من أصل اللطف ، ومن يشأ يبدله على صراط مستقيم أي يلفظ به لأن اللطف يهدي عليه (١) وعلى هذا اللطف هذا يحصل قوله تعالى : (وقد وعد الله أن يهديه يسوع صوره للإسلام ومن يرد أن يظلمه وجعل صدره ضيقا حرجيا كأنه يستعد في السبا) كذلك جعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون (٢) وقوله تعالى : (لأنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشأ) وهو أعلم بالمستحقين (٣)

وكي ما كان على هذه الشاكلة من الآيات التي تعلل بها العمل بهذا

وتوقف الزمخشري طويلا على نوع آخر من آيات شعورنا بما يخلق الله للشيء وشيئنا له ، وأن الله لو أراد هداية الناس جميعهم لم يشأهم لفعل ، ولكنه أراد تفر النكر وظالمهم فأبى المشيئة في أصل هذه الآيات جميعها بأنها (مشيئة الجبار) وهو واضطرار) يعني أن الله لو شأ أن يهديهم الناس جميعا في الإيمان إرشادا ، ويضطرهم إليه اضطرارا حارجا عن إرادتهم لفعل ، وكان قادرا على ذلك ، ولكنه ظلمهم لغيرتهم ليشتبههم ، وليكون للشراب والعقاب معنى ، يقول في سورة آية يونس : (ولو شأ) يهدى من في الأرض كلها جميعا . أفادت تكملة الناس حتى يكونوا مؤمنين) (١) (مشيئة القسر والجبار) (٢) (لا ترى التي غلبت أفادت تكملة الناس) يعني أنا بقدر هي إقرارهم واضطرارهم إلى الإيمان هو لا أنت ، الاسم حرف الاستفهام للإعلام بأن الإكراه ممكن مقهور عليه ، وأما الشأن في المكره من هو ؟ وما هو إلا هو وحده لا يشرك فيه ، ولأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يشاءون عند السبي الإيذان بذلك غير مستطاع للبشر (٣) ويقول أيضا في تفسير آية النمل : (ولو شأ) الله ليجعلكم أمة واحدة ولكن جعل من يشأ يهدي من يشأ ، ولما كان مما كنتم تعملون) (٤) ليجعلكم أمة حقيقة مسلمة على طهر الجبار والاضطرار ، وهو قادر على ذلك ، ولكن الحكمة أفضت أن يضل من يشأ ، ويؤلف يضل من علم أنه يخطر الكفر ، ويصمم عليه ويهدي من يشأ ويصمم أن يلفظ به من علم أنه يخطر الإيمان ، بمعنى أنه يخي الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به من اللطف والظفر والشراب والعقاب ولم يلفظ على الجبار الذي لا يستحق به شيء من ذلك وحققه بقوله : (ولما كن مما كنتم تعملون) ولو كان هو المضطر إلى الضلال واللامعة لما أنهت لهم علاه (٥)

يسألون في (١) وعلى هذا المعنى اللغوي حمل كل ما كان على هذه الشكالة من الآيات وكقوله تعالى في سورة البقرة : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم الهيئات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد (٢) وقوله تعالى : (ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم (٣) وقد تنوع ابن النعمان في جميع هذه الآيات وفرد ما على التفسير ولان اهمل السنة يرون ان كل ما اراده الله - مهبطا كان - لا يد من تحقده ووقته .

٢- النحوي خدمة الاجزاء : وقد ينفذ التفسير من النحو صلاحا لخدمة عقيدته اذا لم يجد في البلاغة اولى اللغة ما يفسره على حمل المعنى على ما يريد : فقوله تعالى في سورة النساء : (ان الله لا يخفر ان يشرك به يخفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما) يدل ظاهره على ان الشرك غير مغفور اليه ، وما ما دونه من الكبائر فمغفور لمن يشاء الله ان يخفره ، فقد اطلق الله نفي مغفرة الشرك ، واعتبر مغفرة ما دونه مغفورة بالمشيئة ، ولكن هذا الظاهر يخالف معتقد المستقلة ، لانهم يسمون بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر في ان كل واحد من النوعين لا يخفر بدون التماس .

وحمل التفسير الآية على هذا المعنى ، وهو ما عن وجهها يلجأ المفسر النحوي يقول : (فان قلت : قد ثبت ان الله عز وجل يخفر الشرك لمن يشرك به يخفر ما دون ذلك لمن يشاء . قلت : الوجه ان يكون الفعل التفسري والتمت جميعا وجهين الى قوله تعالى : (لمن يشاء) كانه قيل : ان الله لا يخفر لمن يشاء الشرك ، يخفر لمن يشاء ما دون الشرك . على ان المراد بالاول من لم يشرك ، والثاني : من تلب وتظيره قولك : ان الامر لا يحد الا بتأثير يحد الا بتأثير لمن يشاء . تريد لا يحد لمن لا يستأمله ، يحد الا بتأثير لمن يستأمله (فمن الواضح انه قد تعسف في التأويل ، فحمل الآية اكثر ما يحتمل خدمة - للاجزاء . فجعل المراد مع الشرك عدم التماس ، ومع الكبائر التماس ، واضعاف التماس الى المشيئة وهي غير مذكورة في الآية ثم لم يكف بذلك بل هو يحد ان - قدر هذه التماس علقها بالحد القسيمي دون الآخر . وقد تنوع ابن النعمان هذا التفسير ففرد عليه وابان فساد على النحو الذي ذكرناه ثم علق على ذلك قائلا :

(وما هذا الا موجود آخر ان هذا هو الذي من ذلك * وما الله بغير
 بهذا المستند وهو عليهم اذن انما هو : (الله يحلوا واسمه) لان الله
 تعالى يسمع ويرى بالمتفرد المصير على الكبار ان شاء * وهم يدعون في وجه هذا
 التوحيد ويحاولون المنفرة بنا * على قاعدة الاصحاح والاصلاح التي هي يا ايها الجاهل
 واحسن (١١) -

والحق بعد ذلك ان الزمخشري قد بدا من خلال تفسيره معتزليا متعصبا جدا قد
 فاق تفسيره بطله يدور في فلك الاعتزال في محاولة للدفاع عنه بكافة الوسائل والاحكام
 وهو في اثباته ذلك لا يكتفي بتأويله ما يخالف معتقده وصرفه عن ظاهره ولكنه لم
 يكن يدع فرصة تمر دون ان يتألم من خصومه اهل السنة وسخر منهم ورميهم بأفدح
 العبارات والالفاظ * ومنهم المشبهة والنجيرة والحشوية * يعرف هذا التفسير قسما
 اصران : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وانذرت
 لهم عذاب عظيم) : (كالذين تفرقوا واختلفوا وهم اليهود والنصارى * من بعد ما
 جاءهم البينات الواجبة للاتفاق على كلمة واحدة * وهي كلمة الحق * وقد بين * هم *
 بعد هذه الامة * وهم المشبهة بالنجرة والحشوية واشباغهم) وذلك ان علي بن
 ابي طالب على قول الزمخشري : (قوله : وهم المشبهة بالنجرة والحشوية ان اراءهم
 اهل السنة ومن اتقاهم كعادته فقد افراط في التعصب للمعتزلة (١٢)

كأنه - كعادة المعتزلة - يلبس إلى الخامن قبل الحديث ورواية أو إلى سطوة
 تأويله اذا خاف جادى الاعتزال * فهو يتعسف لآية هود : (فاما الذين تسمى
 في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والارض الا ما نشاء *
 يك * الذي يدعي ان مركبة الكبر لا يذوق في نار جهنم وانه يمكن ان يخرج *
 بشيء الله فيحاول ان يصرفه عن هذا المعنى ويقول وان قلت فما معنى الاستثناء
 في قوله : الا ما نشاء * يك * وقد ثبت دخوله اهل الجنة والنار في الابد من غير
 استثناء * قلت : هو استثناء من الدخول في عذاب النار زمن الدخول في نسيم اهل
 الجنة وذلك ان اهل النار لا يدخلون في عذاب النار وحده * بل يدخلون في عذاب
 وانواع من العذاب سوى عذاب النار وما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم
 ودسوسهم لهم * ولا يحدك قول النجيرة : ان انفراد بالاستثناء خروج المستثنى
 انما هو من النار * (وبعد ان يؤمن الآية هذا اهل السنة فيواجه
 حديث الرسول الذي رواه عبد الله بن عمرو بن ابي سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 فيه ايواها * من فيها احد وذلك بعد ما ياتون فيها احقابا) والذي يمكن ان يوضح
 به اهل السنة كذا ليل من عدم *

الخلود في نار جهنم ، فيظمن فيه وفي روايته ، وسخر من أهل السنة لاحتجاجهم به ، وفيهم بمخالفة كتاب الله فيقول : ((وما ظنك بقوم يهدوا كتاب الله لمسلك روي لهم بعذر الثوابت عن هذا الله بن عمرو بن العاص : ليأتين : وقد بلغني أن من الضلال من أقر بهذا الحديث ، واعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار . وهذا وجهه والمعاد بالله من الخذلان المبهين . زادنا الله هداية إلى الحق ومعرفة بكتبه ، وهدى بها على أن ينعقل عنه . ولئن صح هذا عن ابن العاص فصناه : أنهم يخرجون من النار إلى برد الوصير . فلذلك ظن جهنم وصلق أبوابها . وأقول : ما كان لابن عمرو من هذه وقائفة بهما على بن أبي طالب رضي الله عنه ما يشغله من تفسير هذا الحديث ^(١)) . وقد لاحظ الدكتور الجهني أن الرضوي قد يستعمل أحيانا سببا بالقراءة التي تساعد على اخضاع تفسير الآية لذهبه ، وأنه أحيانا يستعمل بأسف الأحاديث الموضوعة لنصرة هذا المذهب الاهزالي ^(٢)) على أننا إذا تركنا هذا الجانب السليم من كتاب الكشاف وانتقلنا إلى الجانب الآخر منه ، وهو الجانب الهلالي فأننا نجد في الكتاب على أنها لا تظير له ، وسنجد فيه ترايا واسعا يجعل للكشاف قيمة بلاغية لا تكاد تليها في كتاب آخر وهو ما سنحاول الآن أن نوضحه ونحن نتحدث عن الجانب الهلالي من كتاب الكشاف .

١- الكشاف : ٢٢٦/٢ - ٢٢٧

٢- ضريح الرضوي في تفسير القرآن : ١٤١ - ١٤٨

٢ - البلاء في كتاب التفسير

حاول الزمخشري في تفسيره - كما ذكرنا قبل قليل - أن يكشف عن أسرار التنظيم في الذكر الحكيم ، وأن يوضح وجه الجمال في اعجازه ووجه تأليفه ، وقد رأى أن أسرار الاعجاز يكن في نظمه .

يقول عند شرحه الآية طه : (١) ان اقدفيه في البتايوت فاقذفه في اليم خلقه الله اليم بالساحل يأخذه عدوى وعدوله) : ((لما شر كلها راجعه الى موسى ، ورجع بعضها اليه ومضت الى الطايوت فيه هجرة لما يوحى اليه من تافر . فان قلت : المقذوف في البحر هو موسى ، وكذلك الملقى الى الساحل قلت : ما شرك لو قلست . المقذوف والملقى هو موسى في جوف التايوت حتى لا تفرق الممائر ، فيتأفر عليك التنظيم الذي هو ام اعجاز القرآن ، والقانون الذي وقع عليه التحدى ، ومراعاته اهم ما يجسسه على النضر (٢)) . ولكن الزمخشري رأى أن يعدل عن استعمال هذا الاصطلاح الذي كان موطن أخذ ورد ، والذي كان - كما يقول الدكتور شوقي ذيف - موضع تنازع بين المعترضين والاشاعرة (٣) . فقرر أن يصرف عن هذا الاصطلاح ، وأن يستعمل غيره ، فرأى أن الاعجاز يمكن التناقل بواسطة علمي المعاني والبيان . فهما اهم عدة لمن يريد أن يفهم القرآن الكريم ، ويكشف أسرار جماله ، ودقائق عظمته . يقول في مقدمة تفسيره : (ان املاء المعلوم بما ينخر القرائح ، وانتهضها بما يسمر الالباب القواح علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه واجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن . فالقارئ وان برز على الاقران في علم الفتاوى والاحكام ، والمكلم وان برز أهل الدنيا في صناعة القاموس وحافظ القصص والافكار ، وان كان من ابن القرية لحفظ . . . والواعظ وان كان من الصبي الهجري أوعظ ، والناحوي وان كان احمى من سوره ، اللغوي ففهم تلك اللغات بقوة لمحور . لا يتعدى منهم احد لمطوك تلك الطرائق ، ولا يفهم من شئ من تلك الحقائق الا رجسلا قد برع في علمين مستحقين بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان . وتمهل في ارتقاء معاني آياته ، وتعب في التفتير عليها أزمنة مبرحته على جميع طائفتها همة في معرفة لطائف حجة الله (٤)) وهذه اول مرة يلقا فيها مثل هذا التمييز بين علوم البلاء ، ومحاولات تصنيفها الى فروع متعددة . فلم تكن البلاء قبل الزمخشري مقسمة هذا التقسيم الثلاثي المعروف ، وانما كان يطلق أحيانا على مباحثها جميعا اسم الهدى كما فعل ابن المعسر مثلا ، وبعضهم أطلق عليها اسم البيان كما فعل عبد القاهر . اما الزمخشري فهو أول من

عرفقصة البلاغة العملية الى ثلاثة علوم هي : المعاني ، والبيان ، والديع - ولكن هذا لايعنى أن الفلوق بين العلوم الثلاثة كانت واضحة تماماً في ذهن الزمخشري وهو يتحدث عنها ، فقد اختلطت هذه العلوم عنده في أكثر من موضع . فهو مثلاً في معرض شرحه الآية البقرة : (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) يقول : ((لتكبروا علة ما علم من كيفية ~~الهدى~~ الله عن عهدة القنظر . ولعلكم تشكرون : علة الترخيص والتمهير . وهذا نوع من اللبس لطيف المصك لا يكاد يهتدى الى تبينه الا النصاب المحدث من علماء البيان (١)))

ف هو يجعل ~~الهدى~~ الذي هو من فنون البديع في علم البيان . وقد يتحدث عن فنون البيان تحت اسم البديع أو المصنعة البديعية . يقول في شرحه الآية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) : ((اذا قيل : فما معنى ذكر الهدى والتجارة كأن تم مبايعة على الحقيقة ؟ قلب : هذا من المصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الى الذروة العليا (٢))) فقد ادخل المجاز في الصفة البديعية . وفي شرح التلخيص أن الزمخشري كثيراً ما يقع في كلامه تسمية على البيان والبديع بعلم البيان ، وأنه قد يسمى علوم البلاغة الثلاثة بعلم البديع (٣)) . كما ذكر الدكتور شوقي ضيف أن السيد الشريف قد نقل عن الزمخشري أنه لم يكن يعد البديع علماً مستقلاً ، بل كان يراه ذيلاً لعلمي المعاني والبيان (٤)) . فالزمخشري اذن على الرغم من أنه قام بأول محاولة لقسم البلاغة الى علومها الثلاثة إلا أنه لم يضع الحد الفاصل بين موضوعات كل علم . والمهم أن القسمة الثلاثية كانت موجودة في ذهنه ، وقد مضى يطبقها على آي الذكر الحكيم آية . . . آية . وقد اهتم بصورة خاصة بعلم المعاني ، وانفق في ايضاحه والكشف عن وجوهه الجهد الكبير ، وذلك انساقاً وراء عبد القاهر الذي كان الزمخشري يطبق نظريته في النظم على اعجاز القرآن وقد كان مفهوم النظم عند عبد القاهر يرتبط بالدرجة الاولى بعلم المعاني . بل هو قد سمى هذا العلم (علم النظم) أو الاسلوب (٥)) .

واذن يكون اعجاز القرآن عند الزمخشري يكمن في نظم ^{المعاني} وتأليفه الذي يمكن الكشف عنه وايضاح أسرارهِ بواسطة علمي المعاني والبيان ، وعلم بصورة خاصة . وقد

٢ - الكشاف : ٣/١
٤ - البلاغة وتطور و تاريخ : ٢٢٢

١ - الكشاف : ١٧٢/١

٢ - انظر شرح التلخيص : ١٥١/١

٥ - المرجع السابق : ٢٢١

قيمة هذين العلمين في الكشف عن الإعجاز في أكثر من موضع في الكشف . تحدث
من أهمية علم البيان ودوره في حل كثير من المعضلات والكشف عن غور بعض
الآيات فلان في آية العائدة : (لا يد الله مغلوله) : ومن لم ينظر في علم
البيان عن تبيين حجة السواب في تأويل آيات هذه الآية ، ولم يتدخل من
يد الطاعن ان عذرت به (١) .

ولكن القرآن بالاضافة الى اعجازه في نظمه معجز عند الزمخشري من وجهة
آخرا ايضا ، وهو ما فيه من (الاخبار عن الغيوب) وقد تحدث الزمخشري
عن هذين الوجهين معا في أكثر من موضع ، ذكر في معرر تفسيره لآية يونس
(بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم
فانظر كيف كان طاعة الكاذبين) فقال : (معنى : ولما يأتهم تأويله ، ولم
يأتهم بعد تأويل ما فيه من الاخبار بالغيوب . اي عاقبه محقق يتبين لهم انه
كذب ام صدق ؟ يعني انه كتاب معجز من جهتين : من جهة اعجاز نظمه ،
ومن جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب . فتمسروا الى التذنب به من قبل ان
ينظروا في نظمه ولوحته حد الاعجاز ، وقبل ان يخبروا اخباره بالمفاهيم وصدقته
وقال ايضا في معرر شرحه لآية هود : (فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا اننا
انزل بعلم الله) : (مثلها بما لا يعلمه الا الله ، من نظم معجز للخلق
واخبار غيوب لا سبيل لهم اليه (٢) . كما ذكر كل وجه منها على حده
في مواطن كثيرة من الكشف (٤) . ولكن الذي عليه الأصول الاو في معرفة
الاعجاز هو النظم الذي تكشف اسرار علم البلاغة الثلاثة . وقد راج الزمخشري
يطبقها على آيات القرآن الكريم . آية : مستخدما في ذلك المعايير البلاغية
التي وضعها عبد القاهر الجرجاني ، وخاصة نظريته في النظم وعلم المعاني
ومنحاول الآن ان نلم بالأساس البلاغية التي تعرف لها الزمخشري ونرى كيف
طبقها على آي الذكر الحكيم في محاولة للكشف عن وجه البيان فيها ، وهما
اعجازها وتوقها مقسمة الى العلوم الثلاثة : المعاني والبيان والهدى بادئين
بعلم المعاني اولا لانه نال الحظ الاوفر من غاية الزمخشري كما ذكرنا قبل قليل
اعلم المعاني : كانت نظرية علم النظم وعلم المعاني التي ورثها الزمخشري
مكاملة عن يد عبد القاهر تعنى باختصار ان سر البيان في نظمه وتأليفه
انما تكمن فيما يوجد بين عباراته وتركيبه من العلاقات النحوية . وقد مضى

بوسع ملاحظات عبد الجبار الذي اشار الى هذه الروابط .
٢٧٣/٢ - انكشاف

٤- انظر على سبيل امثال تفسيره للآيتين
(٢٣ - ٢٤) من سورة البقرة في

١- انكشاف : ١٠/١
٢- انكشاف : ٢٠٠/٢

انكشاف : ٧٤/١ - ٧٧

النحوية بين الكلام ، وبين أن فصاحة الكلام لا تظهر بين أفراد مستقلة ، ولا في
 الالفاظ المجردة ، وإنما تظهر بعضها على طريقة مخصوصة . توسع الجرجانسي
 في هذه الملاحظات حتى اكتملت على يديه نظرية النظم التي أصبحت تعرف به
 والتي يمكن اجمالها في عباراته التالية : (ليس النظم الا أن تضع كلامك
 الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه
 والتي نهجت فلا تتخلف عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تدخل بشئ منها ، وذلك
 أنا لا نعلم شيئاً يتخلفه الناظم ينظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ،
 فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك : زيد منطلق ، زيد منطلق ،
 زيد منطلق ، ومنطلق زيد ، زيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، زيد هو
 المنطلق ، زيد هو منطلق . وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها
 في قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت خرجت ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا
 خارج ان خرجت وأنا ان خرجت خارج . وفي الحال إلى الوجوه التي تراها
 في قولك : جامي زيد ميسراً ، جامي يسرع ، وجامي وهو يسرع ، أو وهو
 يسرع ، وجامي قد أسرع ، وجامي وقد أسرع . فيعرف لكل من ذلك موضعه ،
 وهي به حيث ينبغي . وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم ينفرد
 كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلاماً من ذلك في خاص معناه
 نحو أن يحيى (ما) في موضع الحال هو (لا) إذا أراد نفي الاستقبال
 هو (ان) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون هو (اذا) فيما علم أنه
 كائن . وينظر في الجمل التي تسرد ، فيعرف موضع العمل فيها من موضع
 الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع (الواو) في موضع (القاء) وموضع
 (القاء) من موضع (ثم) ثم موضع (أو) من موضع (أم) وموضع (لكن)
 من موضع (بل) ويعرف في التعريف والتكثير والتقديم والتأخير في الكلام
 كله وفي الحذف والتكرار والاضمار والاظهار ، فيضع كلاماً من ذلك في مكانه ،
 يستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له . هذا هو السبيل ، فليست بواجب
 شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطوؤه ان كان خطأ إلى النظم ، ويدخل
 تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ، ووضع
 في حقه أو عمل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل في غير

ما يلقى له . فلا تترك كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساد ، أو وصف بمنزلة وفضل
 فيه ، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وتلك الفساد وتلك المنزلة وذلك الفضل
 إلى معاني النحو وأحكامه : ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بحساب
 من أبوابه ^(١) . وإنما نقلنا هذه العبارة بطولها من دلائل الإعجاز لأنها
 تعطينا فكرة واضحة عن نظرية النظم الذي هو مراعاة قواعد النحو في تأليف الكلام
 وما يترتب عن مراعاتها من فروق وتفاوت في حسن الكلام وجودته . وقد أجمعنا
 هذا الظاهر في الفقرة السابقة مباحث علم المعاني ، فتحدث عن الاسناد وأحواله
 المختلفة التي يجرى فيها وما يترتب على ذلك من مبهين فروق في المعاني من حيث
 كونه اسماً أو فعلاً ، ومعركة أو نكرة ، ومقدماً أو مؤخراً ، وما يراه في متى فصل
 وصل ، والفرق بين حروف الوصل المصروفة ، والتكرار والحذف والاضمار ، وأحوال
 الشرط والجزاء والنفي والحال . هذا المفهوم عن النظم وعلم المعاني والمباحث
 المتعلقة به هو الذي ورثه الزمخشري عن عبد القاهر ، ومضى يطبقه تطبيقياً
 عليها دقيقاً في تفسيره للقرآن الكريم . وسنحاول الآن أن نكم بمباحث علم
 المعاني هذا الزمخشري وتطبيقاته عليها :

١ - التعريف والتكسير : توجد عند صور متعددة لأل ، وأوضح المقصود
 من التعريف بها . فقد تفيد الجنس . كقوله تعالى في سورة الفاتحة :
 (الحمد لله رب العالمين) يقول : (وهو نحو التعريف في : أرسلها
 الحراك . وهو تعريف الجنس . ومثله الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من
 أن الحمد ما هو ، والحراك ما هو من بين أجناس الأفعال والاستغراق
 الذي يتوهمه كثير من الناس وهم ضمه ^(٢) . وقد دخل السسلام
 على الجنس وتوضح حقيقته في نفس الوقت . وقد ذكر هذا المعنى في
 تفسيره آية البقرة : (ذلك الكتاب لا ريب فيه) وقال : ((منسأه
 أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب في مقابلته
 ناقص ، وأنه الذي يشتمل أن يسمى كتاباً ، كما تقول : هو الرجل ،
 أي الكامل في الرجولية لما يكون في الرجال من مميزات الخصال . وكما
 قال : هم القوم كل القوم يأثم خالده ^(٣) .)) وقد تدل (أل) على
 الجنس وتفيد الإحاطة والشمول والاستغراق في نونه وقد لاحظ هذا

١ - دلائل الإعجاز : ٦٤ ، ٦٥ تصحيح الشيخ محمد عده ومحمد رشيد

رضا . مطبعة المنار . (ثانية) ١٢٢١ هـ .)

٢ - الكشاف : ٨/١ ٢ - الكشاف : ٢٦/١

المعنى في كلمة (الكتاب) في آية البقرة : ليس الله أن تولوا وجوهكم قبل
المنرى والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكسباب
والحيون (فذكر أن الكتاب يراد به جنس كتب الله ^(١) . وقد تنبه الزمخشري
إلى الصيغة بنحوه : العهد الحضرى حيث يشير إلى شئ مبهود
ذكرنا أو نهديرا في سياق الكلام . كقوله تعالى في آية آل عمران : (قلنا
ونحنها قالت : رب انى وضعتنا أتى والله أعلم بها وضعت وليس الأكسبر
كالأشئ) ومعناه : () وليس الذكر الذى طلبت كالأشئ الذى وضعت لهما .
واللام فيها للعهد ^(٢)) () لأن كلا منهما قد روي ذكره في سياق الكلام
فأصبح له حذر في الذهن . وقد يكون العهد ذهنيا . ويحفظ بضمسيف
أمر ال التعريف حتى يصبح الاستهزاء كأنه نكرة . ولذلك يجوز أن تعسب
الجملة التى ~~تليها~~ ^{تليها} وقد لاحظ الزمخشري هذا المعنى في كلمة والمستضعفين
في آية النساء : (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون
حيلة) حيث يقول : (ان قلت : الجملة التى هى : لا يستطيعون . مأخوذة
قلت : هى صلة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان ، وانما جاز ذلك
والجمل تكرات ، لان النوصف وان كان فيه حرف التعريف فليس لشيء بعينه
كقوله : وقد أمر على الشتم بمعنى ^(٣) .) .

وهو الزمخشري مرارا عند تكثير المستد اليه وغيره ، وبين المعانى التى
يمكن أن يفهمها . فقد يدل على الاشاعة والتعميم كما في آية البقرة : (وانقوا
رجلا لا يجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاة ولا يؤخذ منها عدل) بمعنى
التكثير أن نفسا من الانفس لا تجزى عن نفس شيئا . ^(٤) . وقد يكون التكثير للثقة . كما في آية
الاسراء : (سبحانه الذى أسرى محمد . ليلا) فقد أراد به قوله (ليسلا)
بلفظ التكثير فقليل مدة الاسراء ، وأنه أسرى به في بعض الليل من مكة
إلى الشام مسيرة أربعين ليلة ^(٥) . وقد يفهم التكثير التكرار والتعظيم
كما في آية الاعراف : (وجاء السحرة فرعون قالوا : أأن لنا اجرا ان كنا
نحن الخالين) كأنهم قالوا : (لا بد لنا من اجر . والتكثير للتعظيم
كقول العرب : ان له لاهلا ، وان له لشفا . ^(٦)) .

- | | |
|--------------------|--------------------|
| ١ - الكشاف : ١/١٦٤ | ٢ - الكشاف : ١/٢٧٢ |
| ٣ - الكشاف : ١/٢٤١ | ٤ - الكشاف : ١/١٠٢ |
| ٥ - الكشاف : ٢/٥٠٤ | ٦ - الكشاف : ٢/١١٠ |

بمعنى التكبر نوطاً من الإيهام بفيد التعظيم والتفخيم كما آية البقرة (وطس
أهمهم فتاة ولهم عذاب عظيم) بمعنى () تنكير فتاة ، أن طس
أهمهم نوطاً من الاغنية فيرميتمارفه الناس . وهو غطاء التمام مسن
آيا خال الله ، ولهم من بين الآلام نوط عظيم لا يعلم كنهه الا الله (١) .
ب - التقديم والتأخير : ومن أغراض التقديم الذي لاحظها الزمخشري

أن يدل على الاهتمام بالمقدم ، والاشارة الى أنه المقصود بالفرق . وقد
لاحظ هذا المعنى في آية النمل : () لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من
قبل ان هذا الا أساطير الاولين) فقد قدم في هذه الآية هذا على (نحن
وآباؤنا) وفي آية أخرى قدم (نحن وآباؤنا) على (هذا) والتقديم
في النمل على أن المقدم هو الخرض المعتمد بالذكر ، وأن الكلام إنما يسبق
لاجله . ففي إحدى الآيتين دل على أن اتخاذ البحث هو الذي تمسك
بالكلام ، وفي الأخرى على أن اتخاذ الهموت بذلك الصدد (٢) . ففسر
(اطلع هؤلاء اسما لان ، وتقديم خير المبتدأ من الجملة الواقعة خبراً
لها هم لعبد الاصحاح بأنهم هم المرصون للشار ، وأنه لا يمدوهم
البقرة وأنه لهم شربة لازم ليجذرهم عاقبة ما طلبوا أو يفتخر اليهم ما اتوا (٣))
ومن الاختصاص الذي يفيد التقديم قوله تعالى في سورة القاف (اياك
نعبد واياك نستعين) فقد قدم المفعول لقصد الاختصاص . كقوله تعالى
(قل أفغير الله فأمرني أحد) و (قل اغفر الله أبنى ربنا) والمسمى :
: نخضك بالعبادة ، ونخضك بطلب المعونة (٤) . وقد يفيد
التقديم توكيد الحكم المسند الى المقدم وتعظيم شأنه كقوله تعالى لسي
آية الانعام : (ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عده ثم أتمتعون) فان
قلت : () المبتدأ التكرار اذا كان خبره ظرفاً وجبت تأخيره ، فلم جواز
تقديم في قواء : (وأجل مسمى عده) ؟ قلت : لانه تخصيص بالصفة
فكأن المعركة . . فان قلت : الكلام الماثر أن يقال : عدى ثوب جيد ،
ولي حد كس ، وما أشبه ذلك ، فما وجب التقديم ؟ قلت : أوجه أن المعنى :
وأي أجل مسمى عده تعظيماً لشأن الطاء . فلما جرى هذا المعنى وجب
التقديم (٥) .

جـ - أسلوب التفسير : وتوقف عند استعمال أسلوب القصر في القرآن ، فلاحظ
 أمثالا متعددة منه . من ذلك القصر باستعمال (أنا) كما في آية يوسف
 (قال أنا أشكو إليك) وحسب إلى الله (فصلى) (أنا أشكو) (أني لأشكو)
 إلى أحد عظم ومن غيركم وأنا أشكو إليهم وأنا له والمحبط إليه فصلوني
وتكافيني (١) . وكذلك قوله تعالى في سورة التوبة : (أنا المدفوعات)
للغزاة (والمساكين) فهو قصر لجنس المدفوعات على الأصناف المحدودة ، وأنها
 مقتصرة بها لا يتجاوزها إلى غيرها ، كأنه قيل : أنا هي لهم لا غيرهم
 وبحود ذلك : أنا الخلافة لغيرهم . تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم (٢) .
 ولاحظ القصر باستعمال ضمير فصلوني كما في آية البقرة : (أولئك على هدى
من ربهم ، وأولئك هم المفلحون) فقال : (هم فصل ، وقاعدتهم)
التي لا على أن الوارد بعده خير لاصقة ، والتوكيد واجب أن فصلوني
 المستند ثابتة للمستند إليه دون غيره (٣) . كما لاحظ القصر بالتقديم وقد
 مررتنا أمثلة على ذلك قبل قليل .

د - الخبر والانثناء : وتوقف عند الخبر والانثناء ، وأشار إلى العديد من
 أمثلة كل منهما . ويظهر أن مفهوم الخبر هو : ما كان يحتمل الصدق والذب
 والانثناء ما لم يحتمل ذلك ، وبالتالي لا تحكم على قاطبة بالصدق أو الكذب .
 وهذا ذلك من خلال تفسيره لآية الانعام : (ولو ترى إذ وقوا على النار
فقالوا بالحقنا ترد) ولا كذب بآيات هنا يكون من التوبيخ ، بل هنا لهم
 ما كانوا يحتملون من قبل ولو ردوا لمعادوا هنا وأنهم كاذبون (فقلت)
ذكر الصديق وأكفر بملكه بالكذب إلا إذا خرج إلى معنى آخر ، فقال : (وأنهم
كاذبون) ولا كذب بآيات هنا ، وأهدى من بالامان . قالوا : يؤمنون لا كذب
وؤمن على وجه الإنهاء . وهم سيوفهم : دعى ولا أعيد . بمعنى :
دعى وأنا لا أعيد تركت أو لم تركت ، يجوز أن يكون معظوما على ترد .
 أو حالا على معنى : بالحقنا ترد غير مكذبين وكانوا من المؤمنين .
 فدخل تحت حكم التنصيص . فان قلت : يدفع ذلك قوله : (وأنهم كاذبون)
 لأن التنصيص لا يكون كاذبا قلت هذا ممن قد تضمن معنى العدة ، فحسبنا
 أن يتعلق به التكذيب ، كما يقول الرجل بليت الله يرضى ما لا فاحش من

لذلك وكافك على صنيعك فهذا مقنن في مقنن الواعد فلورزق مالا ولم يحسن
الى صاحبه ولم يكافئه كذب (١) .

وهو أشار الى تأكيد الخبر ، والموعودات التي تستعمل في ذلك . وذلك
في معرض شرحه لآية طه : (قلنا لا تخف انك انت الاطى) فقال : (فيه
تأنيدهم وتوبيخهم وتوبيخهم بالاستئناف وكلمة التشديد ، وتكرير الضمير ،
ولام التعريف ، ولفظ العلو وهو الغلبة الظاهرة بالتفصيل (٢)) .

ولاحظ جملة من الاغراض التي يخرج اليها الخير . وقد يراد منه الوعد
والاظهار كما في آية الشعراء : (لئن لم يكن لهم نصيب من العلم الا انهم كانوا به مهتزون) قال :

(لئن لم يكن لهم نصيب من العلم الا انهم كانوا به مهتزون) اذا مسح عذاب الله بسوء
بدر أو يوم القيامة ما الشيء الذي كانوا به مهتزون (٣) . . .) ولاحظ هذا

الخبر للخبر في آية التوبة (فسرى الله عليكم ورسوله والمؤمنون) فقال :

((فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (٤)))

ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التحكم والسخرية كما في آية الاعراف : (وما
كان يجواب قوله الا أن قالوا : انظر لو هم اهل قرابتكم انهم اناس يتطهرون) فان

(انهم اناس يتطهرون ، سخرية بهم ، وتطهيرهم من الفواحش ، وانقصار
بما كانوا فيه من القذارة . كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصالحين .

اذا وعظهم : أهدوا عنا هذا الحشيش وأرجونا من هذا المتزهد (٥)) .

ومن التحكم في الخبر أيضا قوله تعالى في آية الكهف : (وان يستغيثوا يغاثوا
بماء كالصليب) فقوله : يغاثوا بـ . كالصليب . كقوله : (فأخبروا بالصليب)

وليه تميم (٦) . ومن أغراض الخبر : التحسر والتخزين كما في آية آل عمران
(لما وضعها قال : رب اني وضعها أنتي والله أعلم بما وضعت) فقد

((الله تحسر أعلى ما رأت من خيبة رجائها وعكس تقديرها . فتحرزنت الى
بها لانها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكرا ولذلك نذرتة محررا للسدانسة
ولما علمها بذلك على وجه التحسر والتخزين قال الله تعالى : (والله أعلم

بما وضعت) تعظيما لموضوعها وتجيها لها (٧)) ومعنى ذلك أن من أغراض
الخبر أيضا التعظيم فقد لاحظناه كما رأينا . في (والله أعلم بما وضعت)

فهو تعظيم لشأن المولود الذي استهانته به . ومن التعظيم كذلك آية طه
طه : (فعلى الله الملك الحق) فيه (استمظام له . ولما يعرف عليه

مبادئه من أوامره ونواهيه ووعده ووعده والا دارة بين ثوابه وعقابه على

١ - الكشاف : ١١ / ٢

٢ - الكشاف : ١١ / ٢

٣ - الكشاف : ٤٧ / ٢

٤ - الكشاف : ٢٢٦ / ٢

٥ - الكشاف : ٢٦١ / ٢

٦ - الكشاف : ٩٩ / ٢

٧ - الكشاف : ٢٧٣ / ١

جبه أحوالهم (١) .

وتوقف الزمخشري عند بعض ألوان الكلام الانشائي ، كالامر فيذكر من
أغراض البلاغة التي يخرج اليها التهكم . كما في آية النساء : (بشسر
المنافقين بأن لهم عذابا أليما) حيث وضع مشر مكان آخر تهكما بهم (٢) .
ومن أغراض الامر : التهديد والوعيد كما في قوله تعالى في آية القلم : (فذري
ومن يكذب بهذا الحديث) ففيه تلميح لرسول الله وتهديد للكذابين (٣)
وسما يمكن أن يفيد الامر التهمة كما في آية الطور : (أصلوها فاصبروا
لولا صبروا صبرا عليكم انما تخفون ما كنتم تعلمون) أي سوا علمهم الامر
الصبر وحده (٤) .

ومن ألوان الانشاء التي توثق عندها الزمخشري النهي . وذكر من
أغراض البلاغة التي يخرج اليها الالهاب والتهويل كما في آية آل عمران :
(الحق من ربك فلا تكن من المكذمين) فقد نهى عن الامراء (وتهويل
عن الامراء من باب التهويل لزيادة الثواب والطمأنينة وأن يكون لطفها
لغيره (٥)) كما لاحظ أن الامر يختلف حسب صدره من الاعلى السرى
أو العكس ، فهو والدعاء صيغة واحدة ، وكلاهما طلب ، وانما يختلفان في
الدرجة . فاذا صدر من الأدنى الى الاعلى سعى دعا ، وحينما ينحدر
من الاعلى الى الأدنى فهو أمر . وقد ذكر ذلك في معرض شرح الآية
الفاحة : (اهدنا الصراط المستقيم (٦)) .

وتوقف طويلا في بحث الانشاء عند الاستفهام ، وأشار الى عدد كثير
من أغراض البلاغة . منها التعجب كما في آية البقرة : (أنجعل فيهما
من يفسد فيها وسنك الدماء) فقله : (أنجعل فيهما تعجب من أن
يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وهو الحكيم الذي لا يفسد
الا الخير ويهدم الا الخير (٧)) ومن أغراض أيضا الاستبعاد كما في
آية مريم (٨) : (أنى يكون لى غلام ؟) ففي هذا الاستفهام استبعاد من حيث
العادة كما قالت مريم ومن أغراض التجهيل كما في آية الحجرات : (أنعلمون
الله بدينكم ؟) ففي هذا الاستفهام تجهيل لهم (٩) . والتوبيخ كما
في آية الاعراف : (قال ما منعك الا تسجد اذا أمرتك ؟) فان قلت : لم
سأله عن المنع من السجود وقد منعه ؟ قلت للتوبيخ واظهار معاندته
وكفره وكبره واقتضاره وازدراؤه لاصل آدم ، وأنه خالف أمره معتقدا

٢ - الكشاف : ٤٤٧/١

١ - الكشاف : ١٨١/٣

٤ - الكشاف : ٤٠٩/٤

٣ - الكشاف : /٤

٦ - الكشاف : ١٢/١

٥ - الكشاف : ٢٨٢/١

٨ - الكشاف : ٧١/٣

٧ - الكشاف : ٩٣/١

٩ - الكشاف : ٣٧٨/٤

غير واجب عليه (١) . ومن التوبيخ أيضا آية طاهرة : أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ؟ (٢) الاستفهام هنا توبيخ من الله ، بمعنى تقول لهم (٣) ومن الأغراض التي يدل عليها الاستفهام الإنكار والتهكيت . كقوله تعالى في آية العراف : (أوجبتكم أن جامع ذكر من ربكم على رجل منكم ؟) فالهزة للإنكار (٤) . ومنه آية البقرة : (أفكلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ؟) يقول : استكبرتم عن الإيمان به ، توسط بين النفاة وانتم ملقت به هزة التوبيخ والتعجب من شأنهم (٥) . ومن الأغراض التي يخرج إليها الاستفهام التضمين والصغير والاستهانة كآية الفرقان : (وقالوا : ما لهذا الرسول يأكل الطعام ؟) يقول : ((وقعت اللام في المصحف مفصلة ، عن هذا ، خارجة عن أوضاع الخط العربي ، وفي هذا استهانة وصغير لذاته ، وتسميته بالرسول سخرية منهم وظنر (٦))) . ومن أغراض الاستفهام التي لاحظها الزمخشري الاستعظام . كما فسرى آية البقرة : (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) فهذا اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الأحياء والاستعظام لقدرة المحيى (٧) . ومن هذه الأغراض أيضا السخرية والهزة كما في آية هو : (قالوا يا شعيب : أصلواتك أن تترك ما يعبد آباؤنا ؟) فقد صدوا بقولهم : أصلواتك تأمرك السخرية والهزة (٨) . وقد يخرج الاستفهام إلى معنى الأمر كقوله تعالى في سورة الكهف : (قال أرايت إذ أدينا إلى الشجرة ؟) أرايت بمعنى أخبرني (٩) . وقد يدل الاستفهام على معنى التمني والاستعظام . كما في آية البقرة : (وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟) قالوا ذلك ومناه طلب الصبر وتمنيه واستمالة زمان الشدة ، وفي هذه الغاية دليل على تناهي الأمر في الشدة وتماديها في العظم (١٠) . وحمل الاستفهام أحيانا معنى التعظيم كآية يونس : (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلهم منه حلالا وحراما . قل : الله أذن لكم أم على الله تفترون ؟)

- | | |
|----------------------|----------------------|
| ١ - الكشاف : ٧٠ / ٢ | ٢ - الكشاف : ٤٨٦ / ٢ |
| ٣ - الكشاف : ٩١ / ٢ | ٤ - الكشاف : ١٢١ / ١ |
| ٥ - الكشاف : ٢٠٩ / ٢ | ٦ - الكشاف : ٢٢٤ / ١ |
| ٧ - الكشاف : ٢٢٧ / ٢ | ٨ - الكشاف : ٥٧٢ / ٢ |
| ٩ - الكشاف : ١٩٤ / ١ | |

فيجوز أن تكون الهمزة للتأكيد ، وأم منقطعة بمعنى : بل أتقنرون على الله ،
تفيرا للاقتراء . وكفى بهذه الآية واجرة زجرا بلها (١) .

كما توقف من أغراض الانشاء عند النداء ، فذكر بعض الأغراض التي يخرج
اليها . كمعنى الهمزة والسخرية في آية العجبر : (يا أيها الذي نزل عليه
الذكر أنك لمجنون) يقول الرخصي وكان هذا النداء منهم على وجه الاستهزاء
كما قال فريون : (ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون) . والمعنى أنك
تقول قول المجانين حين تدعي أن الله نزل عليك الذكر (٢) .

ولم يفرق بين النداء بالاحرف المتصلة ، فلاحظ أن من الاحرف ما يكون
نداء القرب ، ومنها ما يكون لنداء البعيد ،

وقد يوضح أحد هاتين مكان الآخر لأغراض بلاغية . وقول في شرحه آية البقرة :
(يا أيها الناس اعبدا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) : (هو مخاطب
لمشركي مكة . و (يا) وضع على أصله لنداء البعيد ، صوت يهتف به الرجل
بمن يناديه ، وأما نداء القرب فله (أي) و (الهمزة) ثم استعمل في
نادائه من سبها وفعل وان قرب فتبدل له منزلة من بعد . فإذا نادى به القرب
المطابق لذلك للتأكيد الموضح بأن الخطاب الذي يتلوه معنى به جدا .

فان قلت فما بال الداعي يقول في جواره : يا رب ، يا الله ، وهو أقرب
اليه من حبل الوريد ، واسمعه وأبصر ؟ قلت : هو استحضارته لنفسه ،
واستحضار لها من حيطان الزلغلي وما يقرب به الى رضوان الله ومنازل النعمين
هكذا لنفسه ، وأقرارا عليها بالتقريب في جذب الله مع فرط الشهادة على
استجابة وعونه والاذن لندائه واستجابه (٣) .

هـ - الفصل والوصل : اطلال الرخصي الحديث عن هذين اللوتين ، ولاحظ

دائما دقة استعمال القرآن لهما وأن لكل منهما موقعا أدخل في التعمير
عن المراد من الآخر . فمن الغايات التي يستعمل الفصل لاجلها أن يوضح
ما قلناه حينه . كما في آية آل عمران : (كنتم خير أمة أخرجت للناس
فأمرن بالمعروف ونهين عن المنكر) فقله : (فأمرن) كلام مفصول
(مستأنف بين به كونهم خير أمة . كما تقول : زيد كريم يعلم الناس
وكسومهم ، وهم هذا يصلحهم (٤)) . وقوله آية آل عمران أيضا : (ليسوا
سواء من أهل الكتاب أمة قائمة بالبين آيات الله أنا المليل وهم يسجدون)
فقوله : (من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله : ليسوا
سواء (٥)) وقد يستعمل الفصل لتأكيد الكلام المنقطع وتغيير معناه في الالهام
بما يدفع عنه كل شبهة أو غش كما في آية البقرة : (قالوا : أنا معكم

٢ - الكشاف : ٤٤٤/٢

٤ - الكشاف : ٢٠٧/١

٥ - الكشاف : ٢٠٩/١

١ - الكشاف : ٢٢٧/٢

٢ - الكشاف : ١٨/١

٥ - الكشاف : ٢٠٩/١

انما نحن مستهزون (فالكلام فيه فصل فان سألت : (اني شئت قوله :
 انما نحن مستهزون . بقوله : انا محكم : قلت : هو تركه له لان قوله :
 انا محكم . معناه الثبات على اليهودية . وقوله : انما نحن مستهزون .
 رد للاسلام ، ودفع له حجه ، لان المستهزى بالشئ . المستخف به فكسرا
 له ودافع كونه قديما به ، ودفع تغير الشئ . فكيف لثباته أو بدله منه
 لان من حقه الاسلام قد نظم القرآن أو استقام ، كأنهم اهترسوا
 طبعهم حين قالوا : انا محكم . قالوا : انما بالكم ان صح أنكم محكمون
 توافقون أهل الاسلام : قالوا : انما نحن مستهزون (١) . فن الالتماس
 انه جعل الفصل في الآية السابعة للسكر أو البدل ، أو اجابة محسن
 سوال ظهر ، وحشا يكون للفصل هذه الدلالات الممنوعة بدو الكلام
 هذه ملحقها ، فربط الاجزاء . وهذه النظم جماعة أخذوا بعضها
 برقاب بعض . وقد توفى الرشدي طويلا هذه آيتي البقرة : (ألسم
 ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) حين فائدة الفصل بين جملتها
 فقال : بعد أن ساق أولا بعض الأقوال التي ذكرت في ذلك : (والذي
 هو أرفع عرفا في الولاية أن يضرب من هذه الحال صفحا وأن يشال :
 ان قوله : (ألسم) جلة برأسها . وطاعة من حوث المصمم مستقلة
 بنفسها و (ذلك الكتاب) جلة ثانية ، و (لا ريب فيه) ثالثة ،
 و (هدى للمتقين) رابعة . وقد أسبغ بعضها بفصل الولاية
 وموجب حسن النظم ، وبحث جي . بها جماعة هكذا من غير عرف نسق
 وذلك لجهلها متأخرة أخذوا بعضها بعضا بعض . فالثانية متحدة بالاولى
 فصحت لها وحلم جرا الى آخر الدالة والرابعة . بيان ذلك أنه تبعه
 أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أعير اليه بأنه الكتاب المتضمن
 بشاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى ، وهذا من اعزاده ، ثم نفس
 هو أن يتحدث به طرف من الرب ، فكان شهادة وتجيلا بكما السجدة
 لانه (كمال أكمل ما للحق واليقين ، ولا نقى أنقص ما للباطل من مل
 والتمهية ، ثم أخبره بأنه هدى للمتقين تقريرا بذلك كونه يفتسما
 لا يحوم اليك حوله ، وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (٢)

ويقارن بين استعمال العطف في جملة آية البقرة : (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم
 المفلحون) وبين طرح العاطف واستعمال الفصحى في قوله : (أولئك كالأنعام بل هم
 اضل أولئك هم الغافلون) فلاحظ اختلاف الخبر والعطف في الكلامين ، فقد اختلف في
 الخبران في الآية الأولى (فذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين فلهذا فانها تختلف في
 لان التعجيل عليهم بالدفعة ، وتخصيصهم بإيهام شيء واحد ، فكانت البنية الظاهرية
 مقروءة لما في الأولى فهي من العطف بمنزلة (١) وهكذا يلاحظ الزمخشري داء
 الفرق بين الاسماء من حيث المعنى ، وان استعمل في القرآن الكريم لم يره الا حسب
 ملائمة للسان والمعنى ، كما نرى في الكشف في اكثر من موضع بين معاني حروف
 الوصل المختلفة ، ووضح الفرق الدقيقة التي توجد بينها مشيراً الى داء استعمال
 الاكراسم كما نرى حرف منها في مكانه . املائم وكذلك يلاحظ الفرق بين استعمال الوصل
 بالواو . والفصحى في آيات البقرة . فقد وردت ثلاث آيات هي : (يسألوك مسألاً)
 ينقذون (يسألوك عن الشهر الحرام) و (يسألوك عن الضم) مجردة من السؤل .
 ثم اعقبها : (يسألوك ماذا يخفون من الضم) و (يسألوك عن آياتهم)
 (يسألوك عن النجس) مقروءة بالواو . فيقول الزمخشري : (فان قلت : طهارة
 (يسألوك) جاء بنفي واو ثلاث مرات ثم لم يواو فلا ؟ قلت : كان سؤلهم من ذلك
 الحوادث الأولى وقع في أحاديث متفرقة . فلم يوصف بحروف استطف لان كل واحد من
 أسئلة هؤلاء متباعدة ، وسألوا عن الحوادث الأخرى في وقت واحد . فجاء بحرف
 الجمع لذلك . كأنه قيل : يجمعون ذلك بين السؤل عن الضم والنجس ، واسؤل عن
 الانفاق ، واسؤل عن كذا وكذا . (٢) .
 واما الحذف : تحدث عن الحذف بين ائمه ، فإشاراً الى حذف الإحوة كما في آية
 البقرة : (ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعاً وان الله
 شديد العذاب) أي لو يعلم هؤلاء الذين ارتكبوا الظلم العظيم بشركتهم ان القدرة
 كلها لله على كل شيء من العقاب والثواب دون اندادهم يعلمون شدة .

١- الكشف : ٢٦/١

٢- الكشف : ٢٠٢/١

ظاهر الظالمين لا طبعوا الخذلان يوم القيامة كان عليهم ما يدخل تحت
 الوصف من التهم والحسرة ووقع العلم بظلمهم وبنيتهم . فحذف
 الجواب كما في قوله : (ولو يرى الذوق) وولهم : (لو رأيت)
 فلما والسياسة طاعة . (أي : لو يرى ذلك لو رأيت أمرا عظيما)
 ويظهر إلى حد الجار والسجود في آية الطاعة : (أياك تعبد)
 وأياك تعبد . يرى أن الاحتجاج ما هنا قد اطلعت بهم فبعد ما
 بالجار والسجود فبعد القول والسمع . يقول : (ان قلت : لستم
 اطلعت الاحتجاج : قلت ليعطول كل معناه فيه . ولا حسن أن تراه
 الاحتجاج به وهو في أداء العباد) (وتوقف عند حذف
 السجود الذي هو الجار والسجود في آية الاسراء : (وإذا أردنا أن
 نبعث قوما أمرا عرثيا نقتلهم) حذف سكون (أمرا) وليس
 هو الذي السجود فيه أن يكون هو (السجود) لأن الله لا يجوز
 أن يفعل الشيء . وجعلها من باب تميم (أمره) . وقد
 تأتي (وأمره) بالفتح . وقد : (إلى الاجابة والقول) (وكان
 واليه يشرى لا يحويه هذا الوجه ورد في قوله : (أمرا هم تقتلوا
 أي : السجود تقتلوا . بالأمر مجاز لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم :
 اقتلوا . ذلك لا يكون . فلهذا أن يكون مجازا فان قلت : فلا ريب أن
 سعاد : أمراهم بالطاعة تقتلوا : قلت : لأن حذف ما لا دليل عليه
 غير جاز . وقد حذف ما لا دليل عليه . فلهذا أن السجود
 به أمرا حذف لأن مقتضاها يدل عليه . وهو كلام متعين . يقال : أمره
 نظام . وأمره قتل . ولا يفهم منه إلا أن السجود به قيام أو تسنن .
 ولو دعت غير غيره . فلهذا رمت من مخاطبة هم النبي . ولا يلزم على هذا
 قولهم : أمره فمضى . أو نظم جعل أمره . لأن ذلك كاف للأمر
 عاقل ولا يكون طاعة أمرا ما فكان محالا أن يقتضيه
 أمرا حتى يجعل دالا على السجود فكان السجود في هذا الكلام
 غير دليل عليه . ونسب لأن من ينظم بهذا الكلام فانه لا يحصى لأمره
 طاعة وكان . يقول : كان من أمر نظم هن من طاعة . وكذا أن من

يقول : فلان يمتنع ويحطى ، يأمر وينهى . غير قاصد الى مفعول . فان قلت : هلا كان ثبت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وانما يأمر بالقصد والخير ذليلا على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت : لا يصح ذلك لان قوله (ففسقوا) يدافعه . فكانك أظهرت شيئا وأنت تدعى اضما خلافه . فكان صرف الامر الى المجاز هو الوجه . ونظير أمر شاء في أن مفعولها استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه . تقول : لو شاء لاحسن اليك ، ولو شاء لأساء اليك . تريد : لو شاء الاحسان ولو شاء الاساءة . فلو ثبت تغير خلاف ما أظهرت ، وقلت : قد دلت حال من أسندت اليه المشيئة أنه من أهل الاحسان ، أو من أهل الاساءة لم تكن على سداد (١)) فهو هنا قد قيد الحذف بأن يكون في الكلام ما يدل عليه ويشير اليه حتى لا تكون المسألة رجما بالغيب . ويتوقف طويلا عند حذف المفعول به ، وأشار الى بعض الافعال التي استفاض على الاخصنة حذف مفعولها . وقد أشار في العبارة السابقة الى فعل (شاء) الذي كثر فيه الحذف ، لان الكلام يدل عليه . ولكن الحذف يصبح غير جائزا اذا كان مفعوله يدل على أمر خاص لا يظهر من الكلام . يقول في آية البقرة : (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) (ان مفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه . والمعنى : لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها . ولقد تكاثر الحذف في (شاء) و (أراد) لا يكادون يبرزون المفعول : الا في الشيء المستغرب كحق قوله : فلو شئت أن أبكى دما لبكيت (٢)) ويتوقف عند فعل (علم) الذي حذف مفعوله في آية البقرة : (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ويشير الى الفائدة من حذفه فيقول : (مفعول تعلمون متروك . كأنه قيل : وأنتم من أهل العلم والمعرفة . والتوضيح فيه أكسد أي أنتم المرافون المميزون ، ثم ان ما أنتم عليه في أمره لا تتكمن جفيل الاسنام لله أندادا هو غاية الجهل ، ونهاية سخافة العقل . ويجوز أن يقدر : وأنتم تعلمون أنه لا يماثل ، أو : وأنتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت : أو وأنتم تعلمون انها لا تفعل مثل افعاله . كقوله : (هل من شركائكم من يفعل من ذلکم من شيء) (٣)) فكانه حذف المفعول هنا

٢ — الكشف : ٦٦/١

١ — الكشف : ١٠/٢

٣ — الكشف : ٧٢/١

قد أطلق للخيال تصور جميع هذه المعاني التي ذكرها ، مما يجعل الكلام
أدخل في التوخيخ وأكد له .

و - الاطناب :

وإذا كان للايجاز والحذف والاختصار جماله في بعض المواضع إلا أن هذا
لا يطرد دائما ، وهناك مواطن تحتاج الى الاطالة والاطناب ، ويكون الاسهاب
والتكثار أدخل في التعبير عن معنى معروض شرحه آيات البقرة التي شبهت
حال الذين اشتعلوا الضلالة بالهدى بحال الذي استوقد نارا ثم ذهب الله
بنورها ، أو (كعب) من السماء فيه ظلمات وزد ورق) يلاحظ الترخيضي
أن الآيات قد أطالت في شرح حالهم لقاية . فبعد التنبيه الاول تنبه
الله سبحانه في شأنهم بتشمل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف
وأينما غاب ايضاح ، ثم يعقب على ذلك مبينا أن للايجاز مواضع وللاطالة
مواضع فيقول : ((وكما يجب على البليغ في مغان الاجمال أن يجعل موجز ،
فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والاشباع أن يفسر وشيع . أنشد
الجاحظ :

يرمون بالخطب الطوال وشارة وحى الملاحظ خيفة الرقا

وما تنى بلن التشبيل في التنزيل قوله : (وما يستوي الا على والبصير
ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء ولا السموات)
ولا تثرى الى ذلك المرة كيف صنع في قصيدته :

أذاك أم نهضى بالوشى أكرعه (١)

أذاك أم خطب بالسي مرتعه (٢)

وقد يكون قد الذكر والتطويل زيادة في ايضاح المداول عليه وتجليته
كما كرا في آية الاحزاب : (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه)
فان سأل سائل : ((أى قاعدة في ذكر الجوف ؟ قلت : القاعدة فيه
كالقاعدة وفي قوله : (القلوب التي في الصدور) وذلك ما يحصل للسامع
من زيادة التصور والتجلي للمداول عليه لانه اذا سمعه صور لنفسه
جوتا يشتمل على قلبين . فكان أسرع الى الانكار (٣) وقد تكون في السد
الذكر والزيادة : الاحاطة والشمول . كما في آية الانعام : (وما من فاية
في الاور ولا طائر يطير بجناحية الا ام اظالم) فان معنى زيادة (في

الاول (و) (بجانبه) (ص) (زيادة القسم والاحاطة) كانه قيل :
 ولعن دابة نطق في جميع الاقطار والبحر ، وامن طائر قط في جو السمسماء
 من جميع انحاء بجانبه الا اسم انما لم يحدوكة احوالها بهر مهمل امرها :
 والفرخ من ذلك . . . الله لا على عظم عذره ولطف طبعه وسعة سلطانته
 وهو يبره تلك الدلائل والظواهر الاجناس (١) ومكرر للترار نفسى
 اكثر من موضع فحين الشرح طه . . . قد يكون القاعدة منه زيادة معنى . كما
 في آية الاحزاب : (يسألوك عن الساعة ايان مرساها قل انا طبها حسده
 هي لا يعلمها لولاها الا هو . . . يسألوك كأنك حفي بها قل انا طبها
 قد الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون) قد كبر (يسألوك) و (انفسا
 طبها) الله (وذلك) للتاكيد مرساها . . . من زيادة قوله : (كانه
 حفي بها) وفي هذا تكرير الملاءمة الى في كبرهم ، لا يظلمون
 التكرير من قاعدة قاعدة (٢) وقد يكون التكرار لتفصيل مجمل وايضاح عام .
 كما في آية النساء : (ولا يجهل لكل واحد منها السدس) فكل واحد منها
 السدس من لينة . . . كبر الحامل () وقاعدة هذا البديل انه لو قيل :
 ولا يجهل السدس . . . كان تظايره اشتراكها فيه ، ولو قيل : ولا يجهل
 السدسان لادغم قسمة السدس من طبها على التسمية وضمها . فسان
 قلت أمهلا قيل : وكل واحد من لينة السدس . وأى قاعدة في تكرير
 الابتن لو لا . . . ثم الابدال فيها ؟ قلت : لان في الابدال والتضاد
 بعد الاجمال فكيفما وجدتهما كاللدى ثواب في الجميع بين الضم والضمير (٣)

ج - الاضطرار واللاظهار : ملاحظ الزمخشري ان الكلام في القرآن قد يضمن
 على معنى الظاهر . فيقع الاسم الظاهر موضع الضمير ، أو يوضع الضمير
 في موضع الظاهر ، وملاحظة لحوال الكلام والثابتة التي يرى اليها الضابط
 في آية البقرة : (من كان هو الله وملائكته ورسله وجبريل وقال فان
 الله هو الغافلون) لاحظ ان الظاهر وضع موضع الضمير . فقال لا هو
 للغافلون (ولم يقل : (هو لهم) يقول : الزمخشري : () جسا
 بالظاهر لعل على أن الله انا فادغم للفرم ، وان هاء السجدة
 كثر ، وانما كانت هاء الانبياء كثرنا بها بال الملائكة وهم أشرف ؟ والمعنى :

من عاداهم طاءء الله وطافه أشد العقاب (١)) فحرصا على اظهار
معنى الكفر ، والدلالة على خطره عدل عن الضمير الى استعمال الاسم
الظاهر . وفي آية النور : (لولا اذا سمعتموه عن المؤمنين والمؤمنات
بأنفسهم خيرا وقالوا : هذا افك مبين) عدل أيضا عن الضمير الى
الظاهر . يقول : () وان قلت : هلا قيل : لولا اذا سمعتموه ظننتم
بأنفسكم خيرا وقلتم ؟ ولم عدل عن الخطاب الى التثنية وعن الغنصير
الى الظاهر ؟ قلت : لئلا يخفى التوبيخ بطريقة الالتفات ، وليصرح بلفظ
الايمان ودلالة على أن الاشتراك فيه مقتضى أن لا يصدق مؤمن على أخيه
ولا مؤمنة على أختها قول طاعن ، وفيه تنبيه على أن حق المؤمن
اذا سمع قالة في أخيه أن يبنى الامر فيها على الظن لا على الشك (٢))
وقد تعاقب الاضمار والاظهار في آية المنكوت : (قل سيروا في الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل
شىء قدير) فقد أوقع الضمير موضع المظهر في قوله : (كيف بدأ) وأوقع
المظهر موضع الضمير في قوله : (ثم الله ينشئ) وكل ذلك لنهاية . يقول
الزمخشري : () ان قلت : ما معنى الافصاح باسمه مع ايقاعه مبتدأ فسى
قوله : ثم الله ينشئ النشأة الآخرة . بعد اضماره في قوله : كيف بدأ
الخلق . وكان القياس أن يقال : كيف بدأ الله الخلق ثم ينشئ النشأة
الآخرة ؟ قلت : الكلام منهم كان واقعا في الاعادة ، وفيها كانت
تصطك المركب ، فلما قررهم في الابداء بأنه من الله احتج عليهم ببيان
الاعادة انشاء مثل الابداء ، فاذا كان الله الذى لا يعجزه شىء هو
الذى لم يعجزه الابداء فهو الذى وجب ألا تعجزه الاعادة . فأنسبه
قال : ثم اله الذى أنشأ النشأة الاولى هو الذى ينشئ النشأة الآخرة
فللدلالة والتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدأ (٣)) .

ط — العلاقات النحوية للأسناد : ان مباحث علم المعاني فى الاصل لا تتجرد أبدا

عن الدلالات النحوية ولا تنفصل عنها . وقد رأينا أن نظرية النظم أو نظرية
علم المعاني كما تكاملت على يدى الجرجاني وورثها عنه الزمخشري الآن
ليطبقها فى تفسير القرآن انما تقوم اصلا على ملاحظة العلاقات والروابط
النحوية التى توجد بين المبارات والتركيب . ولعلنا وضح أن جميع

باحث علم المعاني التي أمرنا الله بها فيما تقدم لم ندر تخلف من ذلك شيء ولا في
التحقيق ، ولكن الرمز مشي وهو يحاول اكتشاف ذلك في النظم القرآني بما أسرار ،
بمستخدم النحو على نطاق واسع جداً في أسلوب هذه النظم والاسرار الأسرار التي
يخبر بها الأنبياء القرآني ويحاول دائماً أن يربط بين النحو والبلاغة في سبيل ذلك
فقد كان النحوي في هذه النظم والبلاغة ، بل كان جزء لا يتجزأ منها ، فقد لاحظ
الرمز مشي تغير الجمل الاسناد لما فيه صالح المعنى وأبرز تكتيكاته في قوله : هو جاز
من والد حيث أن (هو) وقوله : (هو) (ولد) والسبب في محبة كل واحد من الخطاب
للآخرين ولغيرهم ، وتغير آياتهم على الكفر وعلى الذين الحاصل ، فأمرهم جميعاً بأنهم
والمطامع الناس فيهم أن يفتنوا آياتهم في الآخرة ، وأن يغفروا لهم من الله سبحانه ذلك
حي : يعطي السور الآله (١) .

وهو يدفع الذكر الحكيم الثاني بوق المصارع إذا كان في ذلك تكديماً ، في السور
الاعرف : (قالوا جئتكم بحمد الله وحده ، ونشركنا من بعده آلهتنا فكم لنا بعدنا في
كم من المادتين . قل قد وقع عليكم من ربكم رجس ذنب) لشمس الثاني (ربيع)
بمعنى المصارع (سيق) فجعل (الشريعة التي لا اله من توبه) بشرك المصارع وحسب
قوله لمن قاله الولد بغير المطالب قد كان ذلك (ومن لشمس الثاني في موسم
المصارع أيضاً قوله تعالى في آية النحل : (يفرق بين النحل في السموات ومن
في الأرض) فقد قيل : (ففرق) دون (يفرق) وذلك (لشمس) الاسرار بغير
الفرق وثبوته ، وأنه كائن لا محالة ، وأنه على أهل السموات والأرض ، لأن الفعل الثاني
يدل على وجوه الفعل وكونه مقبلاً (١) . ولكن الذكر قد يحكم الآية لشمس المصارع
في موسم الثاني .

حينما يستدعي المعنى ذلك ، وتوافر سبب بلاغى يسوق اليه * من ذلك
آية فاطر : (والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقاه الى سلسله
ميت فاحييا به الارض بعد موتها كذلك النشور) فقد جاء (فتثير) طيسى
المضارة دون ما قبله وما بعده ، وغاية ذلك () ليحكم الحال التى تقع
فيها اثاره الرياح للسحاب ، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة ، وهكذا
يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو ~~تفهم~~ ~~الخطاطيب~~ ~~أو غير ذلك~~ ، كما قال تأبط شرا :

بأنى قد لقيت الفسول شهوى يسهب كالصحيقة صحصان

فأضربها بلا دهر ففسرت صريحا للبدن وللجوان

لانه قد ابدان يصور لقومه الحالة التى تشجع فيها برزخه على ضرب القبول
كأنه يصورهم انماها ، ويطلبهم على كنهها مشاهدا للتعجب من جرأته
على كل دون ~~وغيره~~ عند كل شئ . وكذلك سوق السحاب الى البلد الميت
واحيا الارض بالطريق بعد موتها ، لما كانا من الدلائل على القدرة الباهرة
قيل : فسقا واحييا معدولا بهما عن لفظ الغيبة الى ما هو أدخل فى الاختصاص
وأدل عليه (١) .

وتتوقف طوله عند استعمال اسم الإشارة ، ويلاحظ الدلالات البلاغية
التي يمكن أن يفهمها . فقد يدل على التعظيم كما فى آية يوسف : (قالت
تذاك الذى لعنتى فيه) فلم يقل : هذا () وهو حاضر وفقا لمنزلة فسى
الحسن واستحقاق أن يحب ويفتن به ويبتا بحاله واستعدادا لمحل (٢) .
ومن التعظيم الذى يدل عليه الإشارة أيضا آية القصص : تلك الدار ~~التي~~
~~للذين~~ ~~ولوا~~ ~~فى~~ ~~الارض~~ ~~ولا~~ ~~فسادا~~ (تلك تعظيم لها ، وتخصيم
لشأنها . يعني : تلك الدار التى سمعت بذكرها وخلق فيها . . . (٣) وقد
يدل اسم الإشارة على تحقير المشار اليه وتقصيره والاستهانة به . كما فى
آية المائدة : (وما هذه الحياة الدنيا الا لعب ولهو) يقول الزمخشري :
() وهذه : فيها ازدراء للدنيا وتصغير لامرها ، وكيف لا يصغرها وهى
لا تزن عند جناح معوضه (٤) .

وتتوقف عند استعمال الموصول ، ويلاحظ دلالاته المختلفة . فقد

يدل على التعظيم والتفخيم كما فى آية النجم : (فأوحى الى عبده ما أوحى)

١ - الكشاف : ٤٧٥/٣ ٢ - الكشاف : ٢٦٤/٢

٣ - الكشاف : ٣٤٢/٣ ٤ - الكشاف : ٣٦٤/٣

ففيه تفخيم للوحى الذى أوحى به (١) والموصول فى آية طه : (والذى مافى
 يمينك تلقف ما نمنوا) قد يحتمل معنى التحقير والتصغير وقد يحتمل
 المحكم . يقول : (مافى يمينك . ولم يقل : عماك . جائز أن يكون تصغيرا
 لها . أى : لاجتبال بكثرة حب الهم وعصبيتهم ، والذى هو يد الفرد الصغير
 الجرم الذى فى يمينك فانه بقدرة الله يتلقفها على وحدته وكثرتها ، ويصغره
 وعظمها . وجائز أن يكون تعظيما لها ، أى : لاجتبال هذه الاجسام
 الكبيرة الكثيرة فان فى يمينك شيئا أعظم منها كلها ، وهذه على كثرتها أفضل
 شئ عنده ، فالتلقف يتلقفها باذن الله ويحقها (٢)) وما دل فيه
 الموصول على الصحة برأيه فى آية البقرة : (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه
 بل له مافى السموات والارض كل له قانتون) فقد جاء به (ما) دون (من)
 تحقيرا لهم وتصغيرا له أنهم (٣) . وبعض الرخصى فى استقلال الدلالات
 النحوية الى أبعد حد فى الكشف عن أسرار النظم وايضاح دقائقه ، فلا يكاد
 يدع دلالة نحوية دون أن يحصر فيها دلالة بلاغية . ويتوقف عند استعمال
 التمهيد فى آية القمر : (وفجرنا الارض عيونا) لياخذ فيه جمالا أسلوبيا
 لا يتوافر فى القول العادى . يقول : (ان المعنى : وجعلنا عيون الارض
 كأنها عيون ينفجر . وهذا أبلغ من قولك : وفجرنا عيون الارض (٤)) ويتوقف
 عند استعمال الجمل الاعتراضية ، ويبين ما تدل عليه من تأكيد للسلامة
 أو تعظيم أو ترغيب . يقول فى آية النمل : (ومن أحسن دينا ممن أسنم
 وجهه لله واتبع ملة ابراهيم خنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا) : (جملة
 واتخذ الله ابراهيم خليلا ، اعتراضية لاجل لها من الاعراب كتحوم ما تجس
 فى الشعر ، فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملة ابراهيم لان من بلغ من الزلفى
 عند الله ان اتخذه خليلا كان جديرا بأن تتبع ملته وطريقته ، ولو جعلتها
 معطوفة على الجملة التى قبلها لم يكن لها معنى (٥)) وفى آية الاعراف :
 (والذين آمنوا الصالحات لانكلف نفعا الا وسمها أولئك أصحاب الجنة) يقول :
 لانكلف نفعا الا وسمها ، جملة معترضة بين المبتدأ والخبر للترغيب فى اكتساب
 ما لا يكتسبه وصف الموصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو فى الواسع ،
 وهو الامكان الواسع غير النيق من الايمان والعمل الصالح (٦)) .

٢ — الكشف : ٥٨/٣

١ — الكشف : ٤٢٠/٤

٤ — الكشف : ٤٣٤/٤

٣ — الكشف : ١٣٥/١

٦ — الكشف : ٨٢/٢

٥ — الكشف : ٤٤١/١

ويتوقف عند تعديه الفعل (علا) بحرف الجر (عن) في آية الكهف:
 (ولا تعد عيناك عنهم) فيلاحظ أن التعدية أفادت إيجازا كثيرا . ففقد
 جمع الفعل عندئذ بين أكثر من معنى . يقول : ((عدى الفعل بمن لتضمين
 (علا) معنى (نبا) و (علا) في قولك : ثبتت عني عينه ، وعلت عنده
 عينه ، إذا افتحمته ، ولم تعلق به . فان قلت : أي غرض في هذا التضمين ؟
 وملا قيل : ولا تعد هم عيناك ، أو : لا تعمل عيناك عنهم ؟ قلت : الغرض فيه
 إعلاء مجموع معنيين . وذلك أقوى من إعلاء معنى فذ . ألا ترى كيف رجع
 المعنى إلى قولك : ولا تنقمهم عيناك مجوزتين إلى غيرهم ؟ ونحوه قوله
 تعالى : (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أي : ((ولا تنموها إليهم
 أكليهن لها (١))) ويقف عند قوله في آية سبأ : (قل من يرزقكم من السموات
 والأرض قل الله وأنا أو أياكم لمعنى هدى أو في ضلال صين) ليلاحظ أن
 في حروف الجر دلالات معنوية ، وليلاحظ هذا التلويح في استعمالها ، ويشير
 إلى القاعدة منه : ((ان قلت : كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على
 الحق والضلال ؟ قلت : لان صاحب الحق كأنه مستحيل على فرسه جواد
 يركضه حيث شاء ، والذال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين
 يتوجه (٢))) يستفيد أحيانا من دلالة الصبح النحوية في بيان أسرار النظم
 وظاهره دافئ ، فهو يقف عند قوله تعالى في آية هود : (ذلك يوم
 مجموع له الناس وذلك يوم مشهود) ليتحدث عن دلالة استعمال اسم
 المفعول ها هنا ، فيقول : ((لما في اسم المفعول من دلالة على نيات
 معنى الجمع لليوم ، وأنه يوم لا بد من أن يكون معاداً مضروباً لجميع
 الناس له ، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة وموأدبت أيضا لأدبات الجمع
 إلى الناس ، ولأنهم لا يتكلمون فيه . ونظيره قولك المشهد : انك لمنسوب
 مالك ، محروب قولك ، فيه من تمكن الوصف ، ما ليس في الفعل ، وان
 شئت فوازن بينه وبين قوله : (يوم يجمعكم ليوم الجمع ، تعثر عليه
 صفة ما قلت (٣))) .

وهكذا مضى الزمخشري يطبق نظرية علم المعاني على أوسع نطاق في
 تفسيره للقرآن الكريم ، مستفيدا دائما من آراء عبد القاهر الجرجاني ، ومضيفا
 إليها الشيء الكثير مما استطاع أن يبتدئ إليه بحسه المرمق وذوقه الفني السليم .

٢ - الكشاف : ٤٥٩/٢

١ - الكشاف : ٤٥٠/٢

٣ - الكشاف : ٢٢٤/٢

[illegible]

10-10-68

فالمؤمنان هو المظهر في الحقيقة لا الظاهر ، الا ان الله سبحانه لما كان هو الذات القدوس
وملك الحكيم انظر كما يصدق الحكيم في السجدة (٢٢) وقد يسمى المؤمنون مسجدا
التي في الامم كما في السجدة الحكيم . وقد عرفت ان الحديث في تصور الهيئة لتقدمه
الاحوال فهو في الفصل : في الحقيقة لا في ظهورها لاخر . نزل اليه انهم : ان كل
ان استند فيهم انهم في الله . في السجدة الحكيم . في انهم في السجدة الحكيم . في السجدة
حي يثبت اليه حقيقة ظاهره في الحقيقة ، فثبت في السجدة الحكيم . في السجدة

(مثل الذين حملوا التوراة) الآية • الفرز تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوى الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمد ما سواها من الاوقار • • فأما أن يراد تشبيه الافراد بالافراد غير منوط بعضها ببعض ومصيره شيئا واحدا فلا ، فكذلك لما وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم ، وما خطبوا فيه من الحيرة والدهشة منبهة حيرتهم وشدة الامر عليهم بما يكاد من طفت ناره بعد ايقادها في ظلمة الليل • وكذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة معرعد وهرق وخوف من الصواعق (١) • • ومن الواضح من النقل السابق أيضا أن الزمخشري يسمي التشبيه التمثيلي باسم (التشبيه المركب) وقد تكررت عنده هذه التسمية في أكثر من موضع •

يعرض للتشبيه في آية يوسف : (انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى اذا أخذت الارض زخرفها وأهنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلسلا أو نهارا فجلسنا لها حصيدا كأن لم تنف بالامس) فيقول : (هذا من التشبيه المركب شبهت حال الدنيا في سرعة تغزيبها وانقراض نعمها • • بعد الاقبال بحال نبات الارض في جفافه ، وذهابه حطاما بعد ما التفت وتكاثر وزين الارض بخضرته ورفيقه (فاختلط به) فاشتبك به حتى خالط بعضه بعضا • (فأخذت الارض زخرفها وأزنت) جعلت الارض تأخذ زخرفها على التمثيل بالعروس اذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون (٢) • • ويتوقف عند آية الحج : (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق) فيرى أن التشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيها مركبا (تمثيليا) أو مفرقا • ويشرح الوجهين قائلا : (• يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرق • فان كان تشبيها مركبا فكأنما قال : من أشرك بالله فقد أهلك نفسه هالكا ليس بعده نهاية بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتفرق مزقا في حواصلها أو عصفته به الريح حتى هوت به في بطن المطاوع البعيدة • وان كان مفرقا ، فقد شبه الايمان في علوه بالسماء والذي ترك الايمان وأشرك بالله بالساقط •

والأمر الذي يوجب أنظاره بالطير المستطاة . والشيطان الذي يلحن به في
وادي الضلالة بالروح التي تهوى بها صفت به في بحر المبادئ الثلاثة (١) .
وتعريفه اصطلاحاً عند التشبيه البليغ ، ومعرفة التعريف الاصطلاحي المعروف
بأنه مذكور فيه طرقت التشبيه فقط . المستعار له والمستعار . أو التشبيه
والغنية به . عرض الآية البقرة : (صم بكم عن فهم لا يرجعون) واستعار
إلى خلاف البلاغين حولها بين كونها استعارة أو تشبيهاً بليغاً ، فسمم
رجح أن تكون من باب التشبيه ، فقال : ((ان قلت : قد يسمي
ما في الآية استعارة ؟ قلت : مختلف فيه ، والمحققون على تحسنة تشبيهاً
بليغاً لا استعارة ، لان المستعار له مذكور وهم المتألفون ، والاستعارة
انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له . . . وليس لنا مثل أن يقول : طوى
ذكرهم من الجملة بحذف المبتدأ فأنطلق إلى محسنة استعارة . لانه
في حكم الشطووق به (٢)) . وعرف التشبيه التخيلي ، وضربه آية
الماءات التي وصف شجرة الزقوم ، وهي قوله تعالى : (طالعها كأنه
رؤس الشياطين) وقال : ان هذا التشبيه تشبيه تخيلي (٣) .

جاء الاستعارة : توسع الزمخشري في حديثه عن الاستعارة ، وعرفها
التعريف الاصطلاحي المعروف ، فقد مر بنا منذ قليل كون الفرق بينهما
وهو التشبيه البليغ حيث لاحظ أنه يطوى فيها ذكر المستعار له ، وجعل
الكلام مخلوطة ، وجعل آية البقرة : (صم بكم عن) من باب التشبيه
البليغ لان المستعار له مذكور في الكلام . يقول : ((والاستعارة انما
تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ، وجعل الكلام مخلوطة بالجناس
لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه ، لولا دلالة الحال أو فحسوى
الكلام ، كقول زمشير :

لدى أمد ماكي السلاح مقلد له ليد أنظاره لم تقلم
ومن ثم ترى المغلقين السحرة شهم كأنهم يتناسون التشبيه ، وضربهم
عن توجيه صفحا . قال أوتام :

يحمد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في المساء
ولبعضهم :

لا تحسبوا أن في سر باله رجلا فقيه غيث وليث فصيل ميسل

١ - الكشف : ١٢٢/٣ - ٢ - الكشف : ١٢١/١

٣ - الكشف : ٤٦/٤ وانظر البلاغة تطور وتاريخ :

وليس القائل أن يقول : طوى ذكرهم عن الجمة وحذف الهمزة ~~فقط~~
بذلك إلى تسميته استعارة لأنه في حكم المنطوق به * نظيره قدس
من مخاطب الحاج :

أشد على وفي الحروب نعامه ~~قطا~~ تنفر من صغير الصافر .. (١)

وقد ألح الزمخشري على تمام التشبيه في الكلام حتى يكون من باب
الاستعارة ، ولكنه ذكر في الوقت نفسه أنه ينبغي أن يكون هناك ما يدل
على المستعار حين يحذف ، فلا يجوز أن يكون هذا الحذف ~~أشياء~~ * .

يتوقف عند آية البقرة : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض
من الخط الأسود من الفجر) ويرى أنها من باب التشبيه ، ويحذف
ذلك بقوله : (قوله : من الفجر أخرجه من باب الاستعارة ، كما أن
قولك : (رأيت أسدا) مجاز ، فإذا زدت (فلان) رجعت تشبيها . فإن
قلت : فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيها * وملا أقصربه على
الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه ، وأدخل في الفصاحة ؟ قلت :
لان من شرط المستعار أن يدل عليه الطاء أو الكلام ، ولو لم يذكر
(من الفجر) لم يعلم أن الخطين مستعاران ، فزيد (من الفجر)
فكان تشبيها بليفا ، وخرج من أن يكون استعارة (٢)) . فالاستعارة عند
الزمخشري كما هو واضح — أبلغ من التشبيه ، ولكن حذف المستعار
كما أشرنا — لا يجوز إلا عندما يكون في الكلام أو الحال ما يدل عليه * .

وعلى الرغم من أن الزمخشري لم يستخدم المصطلحات البلاغية
المعروفة للاستعارة كالتمية أو الأصلية أو التصرية أو التكية ، إلا أنه
قد عرّف بوجه عام لدلالات هذه المصطلحات ، ما يدل على معرفته بها
وتجربته للفروق التي توجد بينها ، وقد أشار إلى أن من الاستعارات ما يجري
في الأسماء أو الأفعال أو الصفات . يقول : (جاءت الاستعارة فـسـى
الصفات والأسماء والأفعال . تقول : رأيت ليوطا ، ولقيت صاعا عن الخير ،
وجاء الإسلام ، وأما الحق (٣)) . وهو يحرف لدلول الاستعارة الكمية
في آية البقرة : (الذين يتقون عهد الله من بعد ميثاقه وقطعوا
ما أمر الله به أن يوصل) فيقول : ((النقر : الفسخ هو ك التركيب * .

٢ — الكشف : ١٧٥/١

١ — الكشف : ٥٩/١

٢ — الكشف : ٥٩/١

فان قلت : من أين ساع استعمال النقص في ابطال الصهد ؟ قلت : من حيث ~~تفسير~~ العهد بالحيل على سبيل الاستعارة ، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومثله قول ابن ~~التهللك~~ في بيعة الحقبة : يا رسول الله ان بيننا وبين القوم حبلا ونحن قاطعوها * * * وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يستكثروا عن ذكر الشيء المستعار ، ثم يرمضوا اليه بكتكسر شئ * من رواده ، فينبهوا بذلك الرمرة على مكانه * ونحو قولك : شجاع يفترس أقرانه ، وعالم يحترق منه الناس ، وإذا تزوجت امرأة فاستوثرها * لم تقل هذا الا وقد نهيت على الشجاع والعالم بأشبهما أسد وحمار ، وعلى المرأة بأنها فراش ^(١)) وكان واضحا في ذهنه أن الاستعارة المكنية محذوف فيها المشبه به ، ودل عليه بشئ * من لوازمه ، فهو يقول فسى آية الانعام : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) : (جليل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة ، لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المتوقفة منها بالاغلاق والاقفال ^(٢))) ويعرض لمدلول الاستعارة التصريحية في آية النمل : (قالوا : أطيننا بك ومن معك * قال : طائركم عند الله بل أنتم قوم تفتنون) فيقول : (كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره ، فان مر به سائحا تيمن ، وان مر به يارحا تشام ، فلما نسبوا الخير والشر الى الطائر استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته ، أو من عمل الصيد الذي هو السبب في الرحمة والنفقة * ومنه قالوا : طائر الله لا طائر لك ، أى قدر الله الخالب الذي ينسب اليه الخير والشر لا طائر لك الذي تشام به وتيمين) ^(٣)) ويقف عند الاستعارة الجمعية التي وقعت في فعل ، فيشير الى آية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) ويشرحها قائلا : (ومعنى اشتروا الضلالة بالهدى : اختيارها عليه واعتدائها به على سبيل الاستعارة ، لان الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر ^(٤))) ولكن الزمخشري يمد اطلاق الاستعارة الجمعية ، فهي لا تقع في الفعل والصفة فقط ، ولكنها تقع عندة الى الحرف * يقول في آية فاطر : (لتبتغوا فضلا من ربكم ولعلكم تشكرون) : (حرف الرجاء مستعمل بمعنى الارادة ، ألا ترى كيف

٢ — الكشف : ٢٤/٢

٤ — الكشف : ٥٢/١

١ — الكشف : ٩٠/١

٢ — الكشف : ٢٩٢/٣

النحل : (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فقال :) (يقولون : ذاق فلان البومس ، وأذاقه العذاب . شبه ما يدرك من أثر الضرر والالسم بما يدرك من طعم المر البشع . وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس وما غشى الانعمان والتبر به من بعض الحوادث ، وأما إلقاء الأذى واقع على لباس الجوع والخوف لآلته لما وقع مجاره عما يخشى منهما ويلايس فكأنسه قيل : فأذاقهم ما غشيتهم من الجوع والخوف ، ولهم في نحو ذلك طريقان لا بد من الإحاطة بهما . أحدهما : أن ينظروا فيه إلى المستعار له كما نظر إليه هنا . ونحوه قول كثير :

غسر الرداء إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب الصال
استعار الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه ضون الرداء لما يلقى عليه
ويصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف والنوال ، لصفة الرداء نظرا إلى
المستعار له . والثاني أن ينظروا فيه إلى المستعار . . . ولونظر إليه فيما
نحن فيه ليقيل : فكساهم لباس الجوع والخوف ، ولقال كثير : ضافى الرداء
إذا تبسم ضاحكا (١) .

د — الكناية : وقد عرفها بقوله : (الكناية أن تذكر الشئ بخير لفظة
للموضوع له . كقولك : طويل النجاد والخصائل لطول القامة ، وكثير الرمس
للمضياف (٢)) . وحاول أن يفرق بينها وبين نوع آخر من الكلام يلتبس بها
وهو التعريض ، فقال في أعقاب العبارة السابقة : (والتعريض أن تذكر
شيئا قد دل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه : جئتكم
لأسلم عليكم ، ولأنظر إلى وجهك الكريم وكأنه إمالة الكلام إلى
عرض على الغرض ويسمى التلويح لأنه يلوح منه ما يريد .) ومن الواضح
أن الزمخشري بهذا التعليل لكناية لا يفرق بينها وبين المجاز . وفي شروح
التلخيص أن تعريف الزمخشري لكناية على هذا الشكل تصريح منه بأنها نسوع
من المجاز (٣) . ولمجد يشير بذلك إلى أنها تدل على لازم معناها الأصلي
فلا على أنه يسميها سراحة باسم المجاز كما في آية النساء : (واتخذ
الله إبراهيم خليلا) حيث يقول : (فمجاز عن اصطفاؤه واختصاصه بكرامة

١ — الكشف : ١٠٠ / ٤ وانظر البلاغة على النحو ٢٥٩ : ٢٢٦
٢ — الكشف : ٢١٥ / ١ ٣ — الكشف : شروح التلخيص : ٢٤٢ / ٤

تشبه كرامة الخليل عند خليله ^(١)) () وعرض الآية العائدة : (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولحتوا بها فلولا بل يدها مبسوطتان) فيقول : (غل اليد وسطها مجاز عن البخل ^(٢))) .

وقد يسمى الرمز شري الكتابة مثلا . كما في آية انقلم : (يوم يكشف عن ساق) حيث يقول : () الكشف عن الساق مثل في شدة الامر وسعوية الخطاب ، وأسلف في الروح والهزيمة وتشهير المخدرات عن سوقهن في الهرب فمعنى : يوم يكشف عن ساق . في معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولا يكشف ثم ولا ساق ، كما تقول للاقطاع الشحيح : يده مغلولة ، ولا غل ولا يد وإنما مثل في البخل ^(٣)) () .

وقد عرف الرمز شري الكناية عن الصفة ، والكناية عن الموصوف ، ولكنه لم يسمها بهذه التسمية ولم يوضح في ذلك مصطلحات . وإنما أشار إلى مدلول كل منهما فمن الكناية عن الصفة آية الاعراف : (ولما سقطت في أيديهم) ويقول في شرحها : () ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة الجبل لان من شأن من اشتد ندمه وحسرتهم أن يحضر يده . غما فتشعر يده مسقوطا فيها ، لان فاه قد وقع فيها . وسقط مسند إلى (فغما أيديهم) وهو من باب الكناية ^(٤)) () ومن الكناية عن الصفة أيضا آية الكهف : (وأحيى بثمره فأصبح يقلب كفيه) عند الندم والتحسر لان الندم يقلب كفيه ظهرا لبطن ، كما كشف عن ذلك بحر الكف والسقوط باليد ^(٥)) ومن الكناية عن الموصوف آية القصر : (وجملائه على ذات ألواح ودسر) يقول : () أراد السفينة ، وهي من الصفات التي تقوم مقام الموصفات فتنبئ مآلها وتؤدي موكداها ونحوه :

مفرشى سهوة الحصان والـ ن قميص مسرودة من حديد أراد : ولكن قميص درج وهذا من فسخ الكلام وتديده ^(٦)) () . والرمز شري — كما يقول شوقي ضيف — يخالف عهد القاهر في عد كناية التسمية من باب المجاز الحكمي أو العقلي ، إذ ردها إلى بابها . فيقول تعليقا على آية الزمر : (ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) () فالجنب : الجانب . يقال : أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته ، وفلان :

- | | |
|-------------------|-------------------|
| ١ — الكشف : ٤٤٣/١ | ٢ — الكشف : ٥٦١/١ |
| ٢ — الكشف : ٤/٤ | ٤ — الكشف : ١٢٦/٢ |
| ٥ — الكشف : ٥٦٥/٢ | ٦ — الكشف : ٤٣٥/٤ |

لين الجنب والجنب • ثم قالوا : فوالله جنبه وفي الجانب •

• يوهون في حقه • قال صاحب البربري :

أما تتقين الله في جنب وأنت له كبد حرق طيبه تعلق

وعذا من باب الكناية لانه اذا اتمت الاثر في مكان الريل وحيزة ، فقد اتمته فيه
الا ترى الى قوله :

ان الساحة والمروة التدي في قبة شربت طيب ابن الحنح

ومنه قول الناس : لمكانك فمحت كذا ، • يوهون لاجلك •

وقد ذكر السيوطي ان الزمخشري قد استعمل نونا غريبا من الكناية • وهو ان تعتمد
الى جملة منطوق على خلاف الشاعر ، فتأخذ الخلاصة من غير اختيار مقدراتها
بالحقيقة والمباذير فحير بها عن المقصود كما نفعل في نجو :

(الرحمن على العرش استوى) أنه كناية عن الملك ، فان الاستواء على السرير لا يكون
الامر الملك ، فجعل كناية عنه وكذا قوله : (والسما • جميعا قبضته يوم القيامة
والسما • ملهات بيومته) كناية عن عظمته وجلاله ، من غير ذهاب بالقبح والتمسك
الى جهتين : حقيقة وسباز •^(٢) ومن الملاحظ ان الزمخشري في مثل هذا النوع
قد جعل الكناية عن الملك ، والكناية من عظمته الله وقدرته الباهرة فثمان من مجموع
الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمباذير المفردات •

ومكافاة عالج الزمخشري مسائل البيان ، وطبقها على آي الذكر الحكيم لاظهار
اعبازه ، هيان اسرار النظم فيه ، فقد كان هذا العلم اضافة الى علم المعاني • كما
وأينا • وسيلة الى ايضاح هذه الاسرار والكشف عنها • وقد ظهر في معالجة
مسائله • كما انهر في معالجة مسائل علم المعاني • براعة فائقة جعلت حتى اعداء
المخالفين في المعتقد يعترفون له بذلك •

قال الامام احمد بن النير السكندري الذي وأيناه يتبين الزمخشري في آرائه لا اعتزاله
وهو عليه مينا براعة صاحب الكشف في ذلك : ((ظلت الزمخشري لم يتحدث في
تفسير القرآن الا من حيث علم البيان ، فانه فيه افراس القوسان ، لا يبارك في
ميدانه ، ولا يطرق في بيانه))

٢ - علم الدين :

أما علم الدين فكل الرغب من أن الزمخشري قد تعرض لكثير من مسائله وقضاياها •
الا انه لم يطل النظر فيها ، ولم يعطيها من العناية والاهمية ما اعطى لمسائل علم
المعاني والبيان الذين توقفوا عند ما •

١ - الكشف : ١٢٢/٢ هـ - البلاغة في علوم وتاريخ : ٢٥٨ ٧ - نقل عن البلاغة

٢ - الكشف : ٥٦٥/٢ ٥ - معطى الاقران : ٢٩٠/١ ٢ - الكشف : ٤٢٥/٤ ٦ - الكشف : ٥١٠/١

تأليف وتاريخ : ٢١١

وقد نقل السيد الجرجاني عن الزمخشري أنه لم يكن يعد البدعي طاماً مستقبلاً بل كان يراه ذبلاً لمطلي المعاني والبيانات (١) وقد روي أن يحيى مازنياً لم يسمع منه عالم بجوار الكلام يحفظ معنى حجة المعنى وسدادها ولقد جاءنا هنا زاعداً على النصحة معصن ويدع لنفسه ومعنى • الاتري انه لو وضع مكان بنبا : بخير مكان المعنى طامع • وهو كما جاء اصح لما في النبا من الزيادة التي بالبقها وصف الحال (١١) ولكن الزمخشري من ذلك يعلم بالوان البدعي التي وردت في القرآن دون ان يبين التوقيف عندها ومن هذه الالوان البدعيه التي عرغلها :

أ - الذباب : وقد اشار اليه في ايه البقره : (الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) فقال : (لانه ذكر الله وهو بهل مكان ذكر العلم معه احسن باقائه) (٢) واهار اليه في ايه هود : (مثل الفرقين كالأعمى والأصم والبصير والمعين هل يستويان) فقد ((شمس)) فرق الكافرين بالأعمى والأصم ، وفرق المؤمنين بالبصير والمعين ، وهو من اللبس والسباق (٣)

ب - المشاكله : يعرض لها في اكثر من موضع • كما في ايه المائدة : (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) حيث استخدمها لخدمه الاعتزاز كما مر معنا • فقال في شرحها : ((والمعنى : تعلم مخلوق ولا اعلم مخلوق ، ولكنه سئل بالكلام طرين المشاكله ، وهو من فسيح الكلام وبينه فقيح : في نفسك ، لقوله : في نفسي)) (٤) وتوسيع في الحديث عنها : (ان الله لا يستحي ان يارب مثلاً ما يرضه فما فوقها) وقال (اي لا يترك ضرب المثل بالبعوض وترك من يستحي ان يتشبه بها لحقارتها ، ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكثره فقالوا : اما يستحي رب محمد ان يضرب مثلاً بالذباب والمنكوت ؟ فجاءت على سبيل المقلبه والبيان الجواب على السؤال ، وهو من كلام بدعي ، وطراز عجيب • منه قول ابي نطم :

من مبلغ اننا يجرب كلها انى بنيت البطر قبل المنزل

وشهد رجل عند شرح فقال : انك هميد الشهاده فقلل اربل انها لم تجد معي ، فقال : لله بلادك • وقيل شهادته • فالذى سوي بنا الجار وشعيد الشهاده هو مراعاة المشاكله ، ولولا بنا الدار لم يصح بنا الجار ، وسبوبة الشهاده لا تمنع وجعدها (٥) ج - الالتفات : واهار الى الالتفات كثيرا ، وبين حسنه وقاعدته في الكرم ، وذكر الاشكال التي

- | | | |
|--------------------|--------------------|-------------------|
| ١ - الكاشف : ٢٨٤/٣ | ٢ - الكاشف : ٢٠٢/٣ | ٦ - الكاشف : ٨٥/١ |
| ٢ - الكاشف : ٤٩/١ | ٤ - الكاشف : ٥٤١/١ | ٧ - الكاشف : ١٢/١ |

يرد عليها ، ولكنه عد من باب البيان • يقول في آية الفاتحة : (اياك نعبد
واياك نستعين) : ((لم عدل عن لفظ الشبهة الى لفظ الخطاب ؟ قلت : هذا
يسمى الالتفات في علم البيان)) ثم معناه وجهه وبين احواله فقال : ((قد يكون
من الشبهة الى الخطاب ، ومن الخطاب الى الشبهة ، ومن الشبهة الى التكلم
كقوله تعالى : (حنذا كنتم في الظلم ومن بهم وظلمه تعالى : (والله
الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقاه) وقد التفت امرؤ القيس ثلاثة التفات فـ
ثلاثة ابيات :

تطاول لييك بالامد	ونام اعلى ولم ترقد
ومات هامت لهم ليلة	كليلة ذي البوائر الامرد
وذلك من نأ جلاهي	وخبرته عن ابي الاسود

وذلك على عادة افتتانهم في الكلام وعرفهم فيه ، ولنا الكلام اذا نقل من اسلوب الى
اسلوب كان ذلك احسن نظرية لنشاط السامع ، وايضا للاصفا اليه من اجرائه
على اسلوب واحد ، وقد تختار مواقفه بنوعه ، وما اختاره هذا الموضح : انه
لما ذكر الحقيق بالحد ، واخبر عليه تلك الصفات المظام تحمل العلم معلوم علم
الشان حقيق بالثنا ، وظاية الخضوع والاستعانة في المصبات فخطوب ذلك المعلوم
التميز بتلك الصفات ، فقبل ايات يامن هذه صفاتك تخص بالعبادة المستعانة
لانعمد غيرك ولا تستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز الذي
لاتحد الا به)) (١) وقد اعترض ابن الاثير على حديث الزمخشري عن الالتفات
فقال : ((الزمخشري ان الرجوع من الخطاب انما يستعمل للتفنيد في الكلام ،

والانتقال من اسلوب الى اسلوب نظرية لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه •

وليس الامر كما ذكره لاني الانتقال في الكلام من اسلوب الى اسلوب اذا لم يكون نظرية
لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه ، فان ذلك دليل على ان السامع يمل من اسلوب
واحد وينتقل الى غيره ليجد نشاطا لاستماع ••• والذات على في ذلك ان الانتقال
من الخطاب الى الشبهة او من الشبهة الى الخطاب لا يكون الا لقاعدة اقتضت ••••
غير انما لاتحد بحد ولا تنبه بشايد ، لكن يشار الى مواضع منها لفظا من عليها غيرها)) (١)

هذه افتراضا لا مكان له ، لان الزمخشري — كما هو واضح من عبارته السابقة — لم يخص فائدة الالتفات بانيتها للانتقال من اسلم الى آخر نظرية لنشاط السامع فقط ، بل ذكر انما تختصر كذلك بقايد اخرى . فقد ذكر هذه الفائدة في آية السعد التي نرى فيها كما تحدث عن هذه الفائدة عند كثير من الالتفاتات التي تحقق عندها . تحمل مثلا في آية آل عمران : (والله ميراث السموات والارض لله بما تحملين خبير) : (عقرى : بما تحملون ، بالباء والميماء فالتاء على طريقة الالتفات ، وهو يبلغ في الوعد بالياء على الظاهر) (١) فهو يلاحظ هنا ان الالتفات قد استعمل ليكون اول عيسى الوعد

د — اللف بالنشر : توقف طويلا عند هذا الاسلوب الديدني ، من ذلك غاية الروم : (ومن آياته مناكم بالليل والنهار وابتغاءكم من فضلة) يقول : (هذا من اللف ، وترتيبه : ومن آياته مناكم وابتغاءكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين القريتين الاولين بالقرنين الآخرين لانهما زمانان والزمان والواقع فيه شيء واحد) (٢) وتحدث عنه في آية البقرة : (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم) فقدان : (المعنى وقالت اليهود : لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى : لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ، ملف بين القولين ثقة السامع يرد السي كل فريق قوله ، واما من الالهام لما علم من التصادم بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لمصاحبه) (٣)

ه — مراعاة التلخيص : او التناسب والتوفيق . عرر لمدلوله ولكن لم يطلق عليه هذه التسمية . يقول في آية الفاتحة : (اياك نعبد واياك نستعين) : (ان قلت : لم قرنت الاستعانة بالحجارة ؟ قلت : ليجمعين ما يتقرب به العباد الى ربهم ، وبين ما يبطلونه ويحتاجون اليه من جهته) (٤)

وهو قول في آية البقرة : (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي هي موقودها الناس والحجارة) : (ان قلت : لم قرن الناس بالحجارة ، وجعلت الحجارة معهم وقودا ؟ قلت لانهم قرنوا بها اقسامهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما او جعلوها لهم اندادا ، او عهدوها من دونه .

٣ — الكشف : ١ / ١٣٢

١ — الكشف : ١ / ٣٤٣

٤ — الكشف : ١ / ١٢

٢ — الكشف : ٣ / ٣٧٣

قال الله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسره لما نحن فيه ولما اعتقد الكفار في حيلتهم المصودة من دون الله انها النفع والهداء الذين يستفدون منهم ويستفدون المضار عن انفسهم بمكانتهم جعلها الله عقابهم فقرنهم بها (١)

وتحدث عن آية النماء : (ولا تأخذوا حذرهم واسلحتهم) فقال (جعل الحذر وهو التحرز والتهيب له يستعملها الناس) فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعل مأخوذين . ونحوه قوله تعالى : (والذين هم لربهم البدار والايمن) جعل الايمان مستقرا لهم ، ومتيناً لهم ، فلذلك جمع بينه وبين البدار في التبوؤ (٢)

والتجريد : عرض له في آية الفرقان : (الرحمن فأسأله خبيراً فلاحظ انه دفع بحرف الجاء ، وشرحه على النحو التالي : (يريد : فسل عنه رجلاً عارفاً يخبرك برحمته ، او فسل رجلاً خبيراً به برحمته ، او فسل بسؤاله خبيراً . كقولك : رأيت به امداً ، أى برؤيته . والمعنى : ان سألته وجدته خبيراً) (٣) وعرض للتجريد بفتح في آية فصلت : (ذلك جزاء اعداء اللينة النار لهم فيها دار الخلد) وشرحها قائلها : (معنى الآية ان النار فسي نفسها دار الخلد . كقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) والمعنى : ان رسول الله (ص) اسوة حسنة . وتقول : لك فسي هذا الدار دار السرور وانت تسمى الدار بعينها) (٤) فمن الواضح ان هذه الاحرف قد افاد بغيرها معنى لم يكن مذكوراً صراحة في الكلام . وقد نقل السيوطي حديث الزمخشري عن التبريد في آية الرحمن : (فكانت وردة كالدخان) فقال : (قال الزمخشري : وقراً عهد بن عمر : (فكانت وردة كالدخان) بالرفع بمعنى حصلت منها وردة . قال وهو من التجريد) (٥)

ح - التقسيم او التبيين : كما في آية الفقرة : (لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيمض من يشاء) ويهذب من يشاء) حيث يقول : (قرأ الاعراس : (يغفر) بخير فامم مجزوماً

١ - الكشاف : ٢٨ / ١
٢ - الكشاف : ٤٣٥ / ١
٣ - الكشاف : ٢٢٨ / ٣
٤ - الكشاف : ٤ / ٤
٥ - انظر معترك الاقران : ٢٩٧ / ١

في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذى هو غير مقصود لتفنيده تعالىسى عنه والثاني : الاستيلاء والملك . وهذا المعنى البعيد المقصود الذى يرى به بالقرىب المذكور (١) ومن الواضح من هذا النقذ ان الزمخشري يجعل التورية من باب البيان ثم هو يخرقها بعد ذلك بحسب التعريف الاصطلاحي المعروف تماما ولكن سبق ان مر معنا وقد نقذ السيوطي ذلك ايضا - ان الزمخشري جعل الآية هنا من باب الكناية التي تفهم من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز فى المفردات . ولحل هذا الذى يذكره الآن توجيه ثان للآية .

ل - الفواصل : ويبدو ان الزمخشري كان هو ايضا يؤثر هذه التسمية علىسى الشجع ، ولكنه رأى انها لا تستعمل فى القرآن من اجل تحصيل اللفظ فقط بل لزيادة معنى ، نقذ السيوطي عنه انه قال فى كشفه القديم : (لا تحصى المحافظ على الفواصل لجرد ها الا مع بقا المعاني على مردها على المنهج الذى يقتضيه حسن التنظيم والقوافي ، فاما ان تبهم المعاني او تبهم بتجسيب اللفظ وحده غير منظور فيه السى فمأذبه . فليس من قبيل البلاغة مبنى على ذلك ان التقديم في : (وبالأخرة هم يوقنون) ليس لجرد الفاصله بل لرعاية الاختصاص . (وهكذا الم الزمخشري يحدد لا بأس به من الوان البديع ، ولكنه لم يطل الوقوف عندها ولا سنها فى شرحها ، كما فعل فى مباحث على المعاني والبيان .

ومعد : فذلك هو الكشف فى وجهيه : الاعتزالي والبلاغي . وقد احسن - الزمخشري فى كليهما احسانا شديدا ، واظهر فى ذلك براعة منقطة النظر كان خير مدافع عن آراء المعتزلة ، ورد الشبه والمطاع عنها . وكان فى ذات الوقت خير مدافع عن بلاغة القرآن وروعة نظمه وتأليفه . فقد استطاع ان يكشف لنا وجوه الجمال فيه بما اوتي من حسن مرهف وذوق فني سليم ، ولم يكن - هذا ان الوجهان - كما ذكرنا - منفصلين ابدا او متباعدين ، بل كانا دائمين متلازمين . كانت البلاغة وكن اسلحتها فى خدمة الاعتزال . وقد اثار كتاب الكشف ضجه كبرى ، فكثر عليه الحواشى والشرح والتعليقات . فاما المجتزأة فقد كان الكتاب مقخرة كبرى لهم ، واما الاعداء فقد هاجموا الكتاب لها نفسه

من آراء الخالية . يقول السبكي : (وانقول عندنا فيه انه لا ينبغي ان يسمح
 بانكاره فيه الا له من سار على منهاج السنه لا شروحه **بمناهج القدره**) (١)
 ولكن واحد اعظم لم يقف من قيمة الكتاب البلاغيه ، او ينتقد من براعة
 الزمخشري ودقة حسه في عرض مسائل البلاغه والبيان . يقول الزركلي يفتي
 عن الكتاب : (وهذا السليم (علم البيان) اعلم اركان التفسير ، فانه لا يسد
 من مراعاة ما يقتضيه الاعجاز من الحقيقة والمعجزات تأليف النظم ، وان ما هو اخصي
 بين الموارد ، ويحتد ما سبق له الكلام . حتى لا يتنافى ، ويشير ذلك واملاء الناس
 بهذا صاحب الكشاف) (٢) وقد كان كتاب الكشاف — كما ذكرنا في الكتاب —
 الوحيد الذي اتفق تطبيقا علميا كاهل علوم البلاغه لكشف اسرار الاعجاز
 وبيان دقة اثبات القرآن على كراهيه من آيات القرآن . وقد تنبه الى ذلك
 ابن خلدون فقال في معرض حديثه عن علم البيان (واكثر تفاسير المتقدمين —
 خلوصه ، حتى لا يهرج جلال الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير ، ويستتبع
 القرآن بما دام هذا الفن ، بما يندى به من اعجاز ، فأنفرد بهذا الفضل
 على جميع التفاسير لولا انه يؤيد عقائد اهل البدر عند اقتباسها من القرآن
بوجه البلاغه ، ولأن هذا يتألف من كثير من اهل السنه مع وفور بين احسنه
 من البلاغه) (٣) ولوفر به اعادة الكشاف — كما يقول ابن خلدون — من البلاغه
 كان دارس الكشاف يحتاج الى ثقافة بلاغيه واسعة فقرأته لا تتأني للفرد
 الحادى الذى لم يدرس فنون القول وسائر البيان والبلاغه . وقد احسن
 القداء انفسهم بذلك ، فكان دافعا للملوك على وضع كتابه (الداراز المتقدم
 لاسرار البلاغه وعلوم دقائق الاعجاز) لتوضيح هذه المسائل البلاغيه وتقرينها
 الى الافهام . يقول : (ثم ان الباعث على تأليف هذا الكتاب هو جماعة من
 الاخوان شرعوا في قراة كتاب الكشاف تفسير الشيخ السالم المحقق استنباط
 النظم من محمود بن عمر الزمخشري فانه اسمه على قواعد هذا العلم ، فانتفع
 عند ذلك وجه الاعجاز من التزويد وعرف من امله وجه التفرقه بين المستقيمات
 والمعوج من التأويل . . . لاني لم اعلم تفسيرها . . . وما على علي المتعاني والبيان
 سواء فمأثني بمنهم ان املني فيه كتابا يشتغل على التهديب والتحقيق فالتفت
 به يرجع الى اللغز ، والتحقيق يرجع الى البيان اذ كان لا مندوحة لاحد مما
 عن الثاني)

المبحث الثاني
دراسة قضية اللغة في الفكر العربي المعاصر

الفصل الأول : قضية المعجم في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول : قضية المعجم

المبحث الثاني : قضية اللغة والنحو

المبحث الثالث : قضية النحويين المعاصرين

الفصل الثاني

في حق جواز التفسير

لعله كان راجعاً من ذلك إلى ما رآه من التفسيرات الخاطئة التي جعلت من القرآن
 القرآن كما كان من قبله من أن القرآن كتاب الله الذي لا يفسد ولا يتغير • وأنه
 أن التفسير كما عرفت قد اضطررنا به إلى ما ذكره من أن القرآن لا يفسد ولا يتغير
 وما روي عنه من أن القرآن لا يفسد ولا يتغير • من أصحاب المذاهب الأربعة الأخرى من أصحاب
 المذاهب الأربعة من الرأى من أصحاب الفرق الإسلامية • وكانت هذه المذاهب وتلك
 المذاهب ^{تسمى} هي أن القرآن كتاب الله الذي لا يفسد ولا يتغير • وهذه المذاهب الأربعة الأخرى
 هي من الخصوم والأعداء من ناحية • ولما جرى ما فيه من وجوه الفرق والرؤى في التفسير
 جعلت حجة يفتي بها البعض من مفسري القرآن • أو يأتوا به من جهة من جهة ذاتية • أضاف
 إلى ذلك أنه - كما نقل أمين الخولي - • يفتي الزين • ويختل غير المفسرين في الإسلام
 احتاج المسلمون الرأى في القرآن أمثال القرآن • واضطروا إلى بحثه وإثباته • فكانت
 معرفة البلاغة أو دينا كلامياً يفرح به الله في كل الظاهر كما في قوله تعالى • •
 ومن هنا اضطررنا إلى الكلام بأبحاث بلاغية (١) • وهكذا ذهبت الدواخل المتفرقة لتفسر
 بتفسيرها بالدرجات التراتبية فكانت يفتيهم من أنشط البحوث الأدبية التي اهتمت بها
 القرن من البحوث • وجاءت إلى تلك الكتب من المصنفات في ذلك في ذلك • فكانت
 راء هذه من المصادر الثمينة • كما في من المصنفات التي وضعت في التفسير في القرآن
 متعددة من هذه البحوث الأدبية • ومن قبل من هذا المصنف سنة (١٢٦١) • كتاب تفسير
 معنى القرآن • لمحمود بن عبد (١٢٦٨) • كتاب في التفسير تالفاً من الحسن المصنف (١)
 وبحثه من المفسرين أحد أي في المصنفات في (١٢٥٦) الذي أخرج من النظام
 كان على طبعه من هذه من المصنفات في كتاب معنى القرآن • وأما القرآن في
 المصنفين في معناه القرآن • وتلك المصنفات • وبما في القرآن في المصنف (١٢٥٠)
 (١) كتاب معناه القرآن • لمحمود بن عبد (١٢٦٨) • كتاب في التفسير تالفاً من الحسن المصنف
 في المصنف (١٢٦١) • ولأبي الهيثم المصنف (١٢٦٥) • في معناه القرآن • ولما في
 بن حوي (١٢٦١) • مؤلف في معناه القرآن • لمحمود بن عبد الرحمن في المصنف (١٢٦٥)
 وهو من طلبة السادة المتفرقة في مصر • ولما بحث (١٢٥٥) • هو من المصنفات

عشرة من المعقولة غدير للقرآن وللقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأشعري (١٠١٥هـ) صفات كثيرة في الدراسات القرآنية منها كتاب الغني في أبواب التفسير وهو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لامجاز القرآن وكتاب في التفسير عن المطالع ، وكتاب مشابه القرآن ، وكتاب شرح القائل الخصة ، وبعده بن محمد الله الاسكاني (١٠٢٠هـ) كتاب اسمه سورة العنكبوت وفرة التأويل وبعده في تصانيفه الآتي القزويني ، وللشيخ الفهرستي (١٠٢٦هـ) كتاب الاظهر المعروف باسم غير الثلاثة وهو القلاهد ، وله أيضا رسالة في المحكم والمتشابه وكتاب الموضح من أمجاز التفسير ذكره الطوسي والنحاس وسماه كتاب التفسير ، ولحقه مسلم بن علي الاميراني المحدثي (١٠٥٩هـ) تفسير في القرآن ، ولحقه يوسف بن محمد (١٠٨٢هـ) شرح المعقولة التفسير الكبير الذي لم يعرف التفسير اكبر منه ولا اجدح للتأويل وهو في ثلاث كتبه مبدئية منها نسخة مجلدة في الدوحة ، ثم صنف الزمخشري (١٠٩٨هـ) كتاب الكشاف بدأها ما عدا من تصانيف أسلافه (١) ولعله أوضح من هذا الاسماء من التفسيرات التي وضعها المعقولة في الدراسات القرآنية حتى عصر الزمخشري ثم عاينهم بهذا اللون من التفسير وفرة الصفات التي وضعوها في ذلك ، ولو سلمنا هذه التفسيرات جميعا لكنا ولا نستطيع امام ثروة غنية بوثرات ثمين ولا كتبت في أذهاننا الصورة من نشاط المعقولة وجبهم في هذا المجال وكنا وأينا من خلال الدراسة السابقة ان الغالبية الساحقة من هذه التفسيرات التي عهدناها قد ضاعت مع الزمن ، وما تبقى لدينا غير شي لا يكاد يذكر في التفسير من نشاط المعقولة وبعدهم في هذا اللون من البحث ، والحق ان التأويل لم يحفظ لنا من آثار المعقولة الا القليل النادر الذي لا يكاد يذكر في التفسير ما وضعوه في الحقيقة ، ليس في مجالات الدراسات القرآنية فحسب ولكن في جميع المجالات كذلك ، وقد يكسبون من أسباب هذا ما كان بينهم وبين مخالفيهم من أهل السنة وأخبار السلف من ضرورة شديده جعلتهم يطاولون الدنيا على كل اثر للمعقولة بعد ان هلكوا ولهم ، والاسف لانهم ، يقبل نبيح في مقدمة كتاب الانصاف ويؤمنون فكرة المعقولة ولا يفتي على انهم ان هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى الى هذا العصر ، وذلك لما نرى يطاولون من الاحراق والدمار ، وصلى على رؤوس اصحابه من التفتيح والتكفير ، والقليل الباقي من كتبهم قد بلغنا من احدى طرق ثلاث : منه ما هو في التفسير في الجاهل اعقبا ، بهذههم

ا- رجعت في كتابة هذا التمهيد الى كتاب فقه الزمخشري في تفسير القرآن من اجزاء لمصطفى الماوي الجهني : ٧٣ - ٧٥

الذي هو انهم ما يكون الى ما احب الاختزال وانه ما له فيه المبدأ وفيه في الانتفاع
ما به من علوم شتى ما لا علاقة له بعلم التوحيد وانه ما انطلق عن ابيه في مناقب
خفية او صفة (١)

وحتى اليوم فقد رأينا من خلال المؤتمرات الطلبة التي تحت لواء من أسس
المعركة في مجال الدراسات القرائية ان ملاحظتهم في هذا الموضوع كانت قد
دأبت في تطلق المسائل الطالبة •

اسم المحكم والمشابه في القرآن ، وهذه المأثلة من أوائل المسائل التي انصرفت
 اليها عليه المعقولة ، وانصرفت اليها جميعهم . وقد رأينا من خلال ذلك الاستدلال
 السابق لمثلثات المعقولة كقوة الذهب والفضة التي وضعت في المقادير . وحصل
 من الطبيعي ان يحصل هذه القضية معهم بذلك الاهتمام الكبر لانها ملكة في جميع
 والأصل الذي تقوم عليه عقائدهم فاذا استقر هذا اذاع عن هذا الأصل . واستقر
 عرضه في صورة واضحة مقبولة كانت فيهم غير انهم في الأصل . وقد رأينا في الأصل
 للمهم وانصرفت . ويتفق المعقولة مع اهل السنة في ان الآيات المحكمات من القرآن هي التي
 لا تحفل الا معنى واحدا وان الآيات المتشابهة هي التي تحفل بمعاني كثيرة
 لهذا يجب ان هذه الى تلك بمعنى تفسيرها او فهمها . وهذا يعني للمحكم
 مع اهل السنة ما اتفق مع عقائدهم مؤيد في فهمهم والمتشابهة ما تناقض معه او اشطر
 الى خلافه . وهذا هو معنى التفسير المعقولة ، فالمحكم هو ما أتى اصحابهم
 وهذه اركانهم . والمتشابهة ما خالف ذلك ، ونحن عليه . ويتفق لنا ان فهم الجوزية
 في كتاب اعلام الحق من هذه الكبرياء عن الآيات التي هي محكمة في ظاهر بعض النصوص
 متشابهة في رأى المخالفين لهم في الرأى . يتفق مثلا : مع الشيعة في الصور المحكمة
 في انباء كبر السوء زادرا مخطئا فخلا بضميمة متشابهة ذلك : (وما تناوذين الا ان
 يشا الله) و (ما تذكرين الا ان يشا الله) قوله : (ومن يشا الله يفعل ما
 يجعله على صراط مستقيم) وأمثال ذلك . ثم استخرجوا تلك الصور من الاحكام
 التي يتطابق السامع ان التكم لم يره ما ما صيغها في متشابهة . ووه الخواص والمتشابهة
 الصور الصريحة المحكمة غاية الاحكام في ثبوت الشك في المعصاة وخروجهم من التمسك
 بالمتشابه من قوله : (فما تفهمهم شفقة الشافعين) وقوله (وما لك من دخل النار
 فله اخرون)

(١)

وله : ومن يصدق الله ورسوله ويصدق خبره ، به طه ثارا ظلما فريسا ()
 هذا في ذلك قد كان من الطبيعي ان تكون الايات المشابهة التي دار الجدل
 والثفاش حولها بين المعتزلة وغيرهم تنافي ذلك القضاة الى بنية التي دار الخلاف
 حولها ، والتي سوف ان أتناولها في التمهيد لهذا البحث ، ومن سأل التوحيد
 وما يوجب طهها من مسألة صفات الله ووجوده ، وطهه في المكان ، والعمل بما هو في
 من الحديث من الجهر والاختيار ، وطهه في الحق والحق ، والصلح والصلح
 مسألة الله والحق ، وما يتعلق بها من الطه في النار والشفاعة ، وطهه في
 بين المؤمنين وما يتعلق بها من الحديث عن من كان في الجنة أو جنة ، وسألت
 الأثر بالمعنى والحق من الفكر والحق في ذلك ، وطهه في ان التوحيد في الحق
 تنافي الحكم والحق في التوحيد وغيره ان من هذه الأمثلة التي هي في
 تركت لها طه الاصول ، وكانت موضع جدل بين من يرون من اصحاب
 الطرق الاسلامية الأخرى .

وطه من أن يأخذ المعتزلة - وهم اصحاب جهة الرأي والبيان سلطان العقل -
 المطلق في تفسير الايات الطبيعية والرأي في الحق ، ان الحق يمكن ان يلزم
 قوله الواحون في العلم ، وهم يحطون بقوله تنافي ، (وما يعلم قوله الا للعلم
 والراسخون في العلم يقولون آفا به من الله ، وما يذكر الا اولو الالباب)
 في ان (قوا) للمعطف ، وجلة (يقولون آفا به) في موضع الحال ، وليس يلزم
 هذا التشابه ، فليس على الله كما يقال بذلك ، المشايخ المسلمين كالمسلمين
 من اصحابه مثلا ، وقد كان ابن عباس يقول : (ان القرآن في آية او خمسة
 وجه حال وحوام لا يسع احدا جهالة ، وجه يورده العرب بوجه قوله يعلمه
 العالمون بوجه لا يعلم قوله الا الله ، ومن انشغل به طه قد كذب) .
 وفي الرغم من ان السوطي يرى ان الاكبر من الصلابة والثبات في العلم
 ومن بعدهم خصوصا اهل السنة يذهبون الى ان العلم الذي يركه ربه حقا
 في حق من ان كان يذرا ، (وما يعلم قوله الا الله في الراسخون في العلم يقولون
 آفا في الرغم من ذلك الا ان المعتزلة لم يركه في الرأي ، قد قد
 كان يشاركهم في كبر طه اهل السنة ، وما مولون فيها كبراء المعتزلة

لا ينكر وأهم هذا في التشابه ، ونقول (ولست من يؤمن أن التشابه في القرآن لا يخلو
 إلا الواضحين في العلم . فانا لم نر المفسرين يوقنوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا
 تشابه لا يخلو إلا الله ، بل اتفوه كله في التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أول
 السور (١) فنزل لنا التوكيد في كتابه البرهان اختلاف الناس في حكم الآيسيات -
 التشابهات الواردة في الحديث عن صفات الله ، ثم بين أن تأويل هذه التشابهات
 قد نقل من الصحابة أيذا . يقول : (اختلف الناس في حكم الآيات التشابهات الواردة
 في الصفات على ثلاث فرق : أحدها أنه لا مدخل للتأويل فيها ، تجري على ظاهرها
 ولا تؤلى شيء منها ، وهم المشبهة ، والثاني أن لها تأويلا ولكنها لا تخرج من معنى إلهاد
 دنا عن الشبه والتعطيل . ونقول : لا يخلو إلا الله وهو نزل السلف . والثالث أنها (٢)
 مؤولة ، وأولها على ما يليق به ، والآتي باطل ، والآخرون يقولون من السامعية) .

وذكر شيئا من تأويلات الصحابة لبعض آيات المذاهب .
 وهكذا لم يكن المستقلة - كما ذكرنا - بدءا في هذا الباب ، فقد مضى بأولون الآيات
 التشابهات ، ومروفتها عن ظاهرها على وجهها ، ولقد أنشأ المستقلة نفس
 هذا المجال براءة من طاعة النصارى . والمحق أن ضمان المستقلة في البحث
 في الدراسة الذي يوزن من غيرهم إنما يظهر في هذا اللون من الآيات القرآنية -
 بصورة خاصة كما سنشرح ذلك . فقد كانت هذه الحطية ~~للمفسرين~~ ^{للمفسرين} والتعصب
 لذهبيهم إلى أن يقولوا في تأويل التشابه مجبولا على ساطرة لصره من وجهة
 وأخراجه عن دائرة المخالفة لهادي الاعتزال وأصوله ، وهو ما يؤيد ما ذهبنا
 إليه . كان القاضي عبد الجبار من أشد علماء المعتزلة عناية بهذا الضرب من التفسير
 وأكثرهم براءة وحذرا فيه ، وقد خصص للمتشابه - كما رأينا - كتابا مستقلا تهجد به
 القرآن سورة سورة ، وتوقف في كل سورة على ما تشابه من آياتها ~~في~~ ^{من} عن وجهة
 وهو ما كان مؤيدا للذهب الاعتزالي ^{فمنذ} من المحكم وأشار إلى ضعفه أشارا موقفا
 طوية ، كما كانت الأوا التي وضعها عبد الجبار في الهادي والتعليق التي صدر عنها
 المستقلة بعد ذلك في تأويل هذا اللون من الآيات ، كما تعرض القاضي عبد الجبار
 لتأويل كثير من الآيات التشابهات في كتابه (تنبيه القرآن عن السطاحن) لأنها كانت
 من جهة الأسحلة التي يشهد بها الطائفتان والمعتزلة في وجه أهل العقل والتوجه




١- تأويل مشكل القرآن : ٧٢

٢- البرهان : ٢٩ / ٢ - ٨١

لهذه المبادئ التي فيها ثم جاء من بعد الشريفة الرقصة فتعريفها لكثير من هذه الآيات ، وواجب يورد في شأنها ما يكاد يقطع كل حجة للخصم المظالم وذلك أن الشريفة الرقصة قد تميزت بغيرها ، ولم يكن يمكن جعل الآية على وجه واحد ، بل هو ليس كذلك ، وجوبها مكانا إلا أنه ، وأصل الحديث في شأنها أنه لا بد من كثرة من شعر العرب وكلامهم ، وكل الرقصة من أن الرقصة لم يطرأ عليها من التحال لجميع الآيات المتشابهات كما فعل القاضي في الجهر مالا لأن كلمة في الأصل لم يكن موزونا لهذه الغاية ، وإنما هو بالمراد في طالع ذهبها موزونات منطوق من جعلها تنسب أي من القرآن فيها التشابه فيكون في كلمة كاد ، ولكن باعتبارها لكثير من الطرائف التي ذكرها رجال المعتزلة الذين قد يورد ، فهو يكثر من التقليل لهم وإيراد أراءهم ضيقة إلى ذلك ما لم يعلل بأن يورد في قوله بغيرها ، وذلك حسنة وبارقة ، ويصل إلى التوضيح في هذه قد استوفى جميع ما قيل في المستوفى فيه ، وواجب يستفيد من هذا التراث في تفسير القرآن الكريم ، وقد رأينا في كتاب التفسير دأبا جانيبا من الطرفين : الجانب الاعتزالي ، والجانب الذي رواه الجانب الآخر ، لا ما يتعلق بهذه من الآيات : المحكم والمتشابهة ، وفي التوضيح على هذا من عدمه لا بد من إتيان آيات القرآن بغيرها ، وأما مسألة الأصل الذي هو الأصل في ظاهرها ، وصرها عن وجهها ، وقد وجد التوضيح في النهاية منها لهذا هذا في أية آل عمران : (هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) قال : (محكمات : أحكمت عاقلها ، بأن حفظت من الاختلاف والاضطراب . متشابهات : متشابهات محكمات (من أم الكتاب) أي أصل الكتاب ، فصل المتشابهات . عليها موزون إليها . مثال ذلك : (لا تحرك الأجر) (إلى غيرها ناسخ) (لا يؤمر بالفحشاء) (أمرنا بتقريبها) قد عرفت الآية التي تنفي رؤية الله تعالى الآية التي تنفي إغادة الفصح إليه من المحكم بورد إليه التي ثبت هذه الرؤية تأويل ظاهرها في نسبة يوحى إليه ، وقد عرفت تشابهه .

وإذا كان المعتزلة يؤمنون بوجوب التشابه في القرآن فيطاردون ما وسعهم الجهد أن يوفقوا بينه وبين المحكم بحيث لا يرد وجهها تشابهها أو تارة أو اختلاف ذاتهم في الوقت نفسه وأما يمينون الحكمة من وجوب التشابه في القرآن فقد ينكرونها .

هذه الأسلحة في ثلاثة هي : العقل ، اللغة ، المجاز . وعلى الرغم من أنهما سوف نفوقهما عند هذه المسائل المهمة وثقة طوية بعد قليل ، إلا أننا نشعر بالهبة هنا أثناء تأملنا حقا حتى نتمكن من فهمها من طريقة معالجة المحترقة للمحكم والمثالي . كما العقل فهو عندهم الحكم الفهم بين الأمور وحكمه لا يخطئ . ومن هنا كان مذهبنا على النقل والرواية ، وما قد يدل عليه ظاهر اللفظ وصريح المفسر وقد تحتل العبارة معنيين أو مدلولين ولعل أحدهما أرجح كذا في قياس النفس على لأن هناك رواية تعضده وتشد من أمره ، والمعنى الثاني لا يسهل له من الرواية ولا يؤيده النقل المتواتر ، وفي هذه الحالة لا يحجم السطران لهما عن أن يخرجا عن النقل صفا وأخذا بالمعقل الذي يطمئن إليه فكبرهم ويرولوا به طبعهم من مثاليه الآتي وهذا المعقل الذي أطمأنت إليه عقولهم إنما هو هذا الأصل الخمسة التي تكون مذهبهم الاعتزالي ، وهم دائما مطمئنون إلى حكم العقل اطمئنانا لا بظلمة الفكر ، لأنه الحكم الذي لا يخطئ . ولذا لم يجدوا أن يرضى حكمه . وأما اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعا لا حد له ، حتى جعلوا بين أيديهم المسمى أداة طوية لينة يشكلونها كما يريدون لقد اتسعت عندهم دلالات الالفاظ فاصبحوا يستعملون للفظ الواحد أكثر من معنى ، ويظهرون على وجوه المدلولات اللغوية المختلفة التي يمكن أن يشير إليها ، ثم يلقون من هذه المسائل ما يخدم الغرض الاعتزالي ويصرف المثالي عما يدل عليه شكله الخارجي ، مستعدين في أثناء ذلك جوهري مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غرضهم . وقد باتوا إلى العبارة فيستعملونها مدلولها ، ويحولونها أكثر ما تطلق ، فيصنعون الظاهر فيها ، وقد ينبغي مدلول العبارة ويقلون بها فيحكمصون العام فيها . ولا ينبغي في أثناء ذلك كله أن يحدوا أقوالهم التي يكسبها . على عادة اللغويين والمفسرين الكبار . بأشكال لا حصر لها من كلام السبب وأقوالهم في الشعر والنثر . وأما المجاز فهو السلاح الثالث الذي ياجرون اليه فيستعمي عليهم اللغة ، ولا تصحهم العبارة أو مدلولات اللفظ . وهذا يحلون العبارة على المجاز ، ويستعملونها فيها لونا من ألوانه الكثيرة المتعددة . وفي هذه الكلام معناه الحقيقي ومعناه الظاهري . فيصح لونا من الخيال والموروث التي يراد بها معنى أهم ما يدل عليه الظاهر ، أو يشير إليه الشكل الظاهري . تلك هي الصلحة المعتزلة في تأويل المثالي مع الآيات القرآنية هنا . كما قلنا . الطاء صريحة لأكمال الموروث . تاركين التوسع إلى ما بعد قليل . ينبغي أن نلاحظ أن هذا الأسلحة الثلاثة كانت في متناول كل معتزلي تقريبا ، ولم تكن تأتي عنده طرفة أو

يعني ما فيه على هذا الظاهر ان الله لو اراد ان يهلك الناس لكان على
الملك والايان يحصلهم على ذلك خلا اجابا لفضل ، ولما خلف عن جهته احد
وقد الله لم يشأ هذا الاقدام ، لانه يريد ان يترك الناس حرة الارادة ، يحصلهم
القدرة على الاختيار بلا قهر ولا اكرام حتى يكونوا للقلب والكتاب صنف . لا يفسد
يكون هذا جزاء فقا لما كتبت ايديهم . وقد اراد هذا الهدا ايضا هذه كل مسن
القاضي بين الجاه والشريف المبني والمؤمن . وقد لاحظ الاشهر ، ومنه
من جاء النجاشي الذي كان يخدمها النجاشي في قلوب بعض النجاشي ، لا كره
خلا ان المذنب كانوا يتألمون ذلك الايات التي تشير الى ان الله قد طبع قلوب
قوب النجاشي او خلق عليها . لا يفسد على وجهين : قال : " فخلق " .
المنطق في ذلك على عاقلون فهم بعضهم ان الخلق من الله سبحانه والطمس
على قوب النجاشي هو الشهادة والحكم انهم لا يؤمنون به . لك قال لهم من
الايمان . وقال عاقلون : الخلق والطبع هو المسموع في القلب . كما قال ()
السيف) الا صدق من غير ان يكون ذلك طبعاً لهم من انهم به . وقال جميل
الله ذلك سنة لهم نصف الملائكة تلك السنة في القلب اهل ولاية الله سبحانه
من اهل عبادته . وقال اهل الايات : ليع الكفر طبع . وقال بعضهم : يعني
ان الله طبع على قوب النجاشي اي خلق فيها الكفر . (١) كما ذكره بعضنا مسن
اقوالهم في قلوبهم . من الايات يحدث عن ان الله افضل النجاشي او اكرامهم
فقال : واظنوا في ذلك على ثلاثة اقسام . فقال اكثر السقولة على الاضلال
من الله يحصل ان يكون التسعة لهم والحكم بانهم ضالون يحصل . ان يكون
لنا ضلال عن امر الله سبحانه اخبر الله انهم . اي انهم ضالون عن ذلك يحصل
ان يكون الاضلال هو ترك احكام اللطيف والتسوية والتأييد الاى يفسد الله
بالوهمون تكون ترك ذلك اضلالا يحصل ان يكون لنا وجههم خلا لا غير ان
اخرهم . كما يقال اجبن فلان  اذ وجهه . كما قال بعضهم . فخلل الله
النجاشي هو اهلاك اياهم وهو عقوبة خلقهم لخلقهم على الله عز وجل (انفس
خلل صغر) والصغر : صغر القام . يكون : (انفسنا في الاثر . اي
مخللة وخرقت اجزائنا) قال اهل الايات اقول : قال بعضهم الاضلال  الذين
تدعى الكفر وقال بعضهم الاضلال من الذين هو الكفر . (١)

وهذا كانت مسألة المحكم المتشابه احدى المسائل الكبرى التي اهتمت بها
 المسلمون بحثوها وهم يعالجون بحث القرآن ويتناولونه بالدراسة والسألة
 وفيه ذكر كذا ذكر - مما يهتم به ويهتمون به في الله تعالى والقرآن
 انه في القرآن والقرآن من القرآن : والقضية الثانية التي اهتم بها المسلمون
 في ما يهتمون بالقرآن وما يهتمون به لا يمكن ان تكون هي قضية في الله تعالى
 . وكان هذا جزء من مذهبهم في الدفاع عن الاسلام في الخصم فيه
 تلك القضية من الملاحة المتشابهة وهذا " العن يهتمون حول القرآن
 وهذا من الله تعالى والقرآن في المط من قوله : والنيل من قوله في القضية
 السابق في الاعجاز ، فهدى المسئلة لهم يهتمون عن القرآن وما دونه
 هذا التاكيد وكان هذا وجهها آخر التاكيد من اعجاز القرآن وظهر في
 كونه في النظم والكيف . وكما في الله تعالى والمتشابه التي يدعون عن القرآن في
 جاني : جانب يهتمون به ، وجانب يهتمون به في الله تعالى .
 وهذا : قد يدعى ما هم بعض المتشككون ان في القرآن تناقضا او اختلافا
 بين بعض ما فيه واخره ، وكانوا يهتمون به من الايات فيهم التناقض
 المتشابه فيها مثل ذلك فكشف المسئلة في الدعوى ، ويهتمون ان لا تناقض
 فيها ولا اختلاف وكيف يجوز ان يقع مثل هذا وقد تدعى الله سبحانه
 ذلك منه ، ودعوه بعض الملأ وجه من وجوه الاعجاز . وفيه التناقض
 الجوار . " وأما كونه معجزا في الاختلاف منه ، والتناقض على ما يهتمون
 فيه تعالى : (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)
 قال بعض مشايخ المتكلمين : وذكر شيخنا ابو علي انه وجد على من
 يهتمون بالانبياء عليه السلام فيحتاج فيها بالانبياء في كونه ان استثنوا
 المسلمون ان يهتمون بآثاره الطويل والرفيع الكثير المتأخرة حتى يهتمون في
 المسئلة وذكر شيخنا ابو حاتم ان في الاختلاف والتناقض عن القرآن لو كان
 فعل غير الله تعالى معيد لأن المادة لم تجز مثل ذلك في كلام المصنف (٥)
 وقد مر هذا ان بين الرازي والقرآن من اكبر المتكلمين في القرآن وقد وضع في
 ذلك كتابا سماه " الدافع " وفيه وجه تناقض في القرآن ، فهدى
 ابو علي البجلي في الله عليه ، وضع كتابا سماه " نفي الدافع " وفيه مناظر بين
 الرازي والمصنف هذا وكشف فيها بطلان ما وجد اوردنا فيها سبق عدنا من
 الاشارة ليدرك أي علي وتوجيه الايات التي وهم صاحب الدافع انها متناقضة
 وقد اجاب في ذلك حتى قال القاضي عبد الجبار في ذلك " وقد تمسك شيخنا
 ابو علي القلي في نفي الدافع وشق المذود وجه الله تعالى في قوله " وقد نهدى

على الأصل في ذلك (٧) كما وضع القاضي عبد الجبار كتابا خاصا في هذا الموضوع سماه " تنزيه القرآن عن المداعن " رد فيه التهم التي كان يوجهها أعداؤه للإسلام إلى القرآن ، كما تعرض أيضا في كتبه الأخرى لكثير من هذه التشبهيات وقد دأبها وبين مصادرها. وكان في مجالس الشريف المرتضى عدة وقفات وفق فيها بين بعض الآيات ، وبين انسجامها وتوافقها ومعدنها عن أى اختلاف أو تناقض كما يزعم المتشككون .

وعلى نحو ما بين المعتزلة ما في معاني القرآن وضمونه - على تشعب هذه المعاني وكثرة الموضوعات التي عالجها - من توافق وانسجام - فذلك ^{راعى} لبرهانهم على بطلان التشبه التي وجهت إلى أسلوب القرآن وشكله في التعبير وكان هذا أيضا بطلانها من الحديث عن إعجاز القرآن بأسلوب غير مباشر دافع الجاحظ كما رأينا عن بعض تشبهيات القرآن ، ورد التهمة التي وجهت إليها عن خفاء العلاقة بين التشبيه والمشبه به ، في تشبيه شجرة الزقوم مثلا بروؤس الشياطين ففسر القائل في ذلك وبين أن وجه التشبه منقطع هاهنا من غير ما هو يدرك بالحس باعتقادنا على ثبوت نسي الأدراك عن طريق العادة والعرف وتماثل الناس له ، ودافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الآيات فلم يستفيدوا منها ولم يعطوا بها بالكلية أن تحلى عليه يلمت ، وأن تركه يلمت ، ومضى بفصل القيل في قاعدة هذا التشبيه ، وبين قايته وسر حاله كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا - عن بعض مجازات القرآن وبين الوجه فيها ومن النواهر الفنية التي انسم بها أسلوب القرآن والتي رأى فيها الأعداء - والمتشككون مجالا للظمن ظاهرة التكرار والتطويل في بعض الأحيان فالقرآن قد يكرر القصة في أكثر من موضع ، وقد يطيل الكلام وفصل فيه في بعض الأحيان وقد تصدى المعتزلة للرد على ذلك فبين أبو علي الجبائي في مقدمة تفسيره للقرآن ما في ~~القرآن~~ تكرر القصة الواحدة في مواطن متفرقة من الميزة والقاعدة ، فالقرآن يورد القصة الواحدة بأساليب متعددة مختلفة وبالفاظ متباينة لتظهر ميزته فسي النصاحه وميزتها في القصة الواحدة إذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتخابرة وأما التطويل فقد تحدث عنه أبو هاشم الجبائي فبين أن القرآن يلجأ إليه أحيانا وإلى الإيجاز أحيانا أخرى وذلك حسب المقامات والظروف ومراعاة مقتضى الحال وقد توقف القاضي عبد الجبار في كتابه (تنزيه القرآن عن المداعن) عند بعض النماذج التي وقع فيها تكرار فبين القاعدة فيه ما يقتضيها سواء الكلام أن يؤكد المعنى ، أو يخطف الخوض بين المعيارتين -

المتكلمين فلو يكون فيه اذاعة لبعضهم لم يكن في العبارة الا في غيره ذلك
 من الاخر . ووقف المرتضى على هذا في الكلام على سبيل الاستصحاب
 والاطالة بزيادة عبارة او لفظه بظن المتكلمين الا ان يتأخرون الى الآخر فتابع .
 ما طرأ على الاستصحاب فيها لا فها لم يذهب الى المعنى لانه قد ذكر المتكلمين
 اسلوب القرآن فحصل فيها بالحق هو الكلام الزائد الذي لا طائل منه . كقول
 تعالى : (فخر عليهم السقف من فوقهم) او قوله : (لم يكن لهم منين في
 الاخر) او قوله تعالى : (يتكلمون المبينين وغير حق) او قوله : (ومن يدع
 بها الله فلن آخذن له به) او قوله : (الله الذي يرفع السموات وغير
 من غيرها) او قوله : (ولا تكونوا اول كافرين ولا تنسوا ما بين يديكم قليلا) او قوله
 : (لا تنسوا ان الله قد خلقكم من قبل) او قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا) فقد يدور
 فيهم ان لا من لهم) او (في الاخر) او ان زائدة كان في الكلام . ووقف
 المرتضى على ما كان من حيث قاعدة هذه الزيادة . فها أمثلة ان قد
 هاهنا (يذهب حق) قد فهم ان كل الانبياء قد يكون معنى هو ان كان في
 الآيات فهم ما فيها من زيادة على اللفظ فليس فيها ما لا يتفق مع طوعها
 الا في بولك المرتضى ايضا يحل الوقت هذه اللفظة جوبا بوجه مستحب
 الى الطول المستعمل في كلام العرب فكان (للمعرب) فيها جري هذا المعنى
 من الكلام فادع حروفها مشهورا ففصح كأنهم قد فهموا .
 ومما فهموا في العبارة بالمتن وانكده . فمن ذلك قولهم فلان لا يرضى في
 لغيره من ان فيه خيرا لا يرضى بولك ففهم انه لا غيره . وفي قوله
 الوجه . قوله : قلنا رأيت مثل هذا الرجل وانما يكون ان الله لم يزل قليلا
 ولا كثيرا) ثم مضى بفصل القول في كل اية من هذه الايات بحيث كيف انما
 الزيادة فكيف في التفسير في قوله تعالى : (وبعثنا نوحهم نبيا) فها
 زائدة المتكلمين بها حول بغير اللفظ القرآن بوجاهته ففهموا بها بانها ليس
 في موضعها السلام ولم تناسب المعنى الذي هيئت له . وقد فوهوا في
 هذه الآية . ففهموا لان اللفظ القرآن من قوله وفعل منتهى الى التام
 خفيته في قوله : المتكلمين في قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا) وكانت لفظة
 ذلك طويلا في مجالسه عند اذاعة كونه من ذلك وشرح الوجه فيها .
 وحالا حاله في قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا) فها انما هو المعزاه بغير كسر لاني
 كان في قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا) التي شربها بها وهي الدافع عن الاسلام
 وكانت ما يدور حوله انما هي في قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا) ففهموا
 ففهموا في قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا) من قوله : (وبعثنا نوحهم نبيا)
 الزيادة وجها آخر للحديث من انما جاز القرآن .

في قضية إجاز القرآن المسألة الثالثة التي توقف عليها الموقر في
 راجعهم القرائية والجملة طويلة قضية الإجاز وكانت هذه المسألة
 من أهم المسائل وأهمها عوائدا أربابا الحديث عنها قليلا حتى توقف
 عنها وقتها طويلا فكتبت عن جهود الموقر وأبحاثهم الماثلة في
 دراسة هذه القضية الكبرى . وقد كان واضحا من خلال الدراسة
 لجهود هذا الطائفة أنه كانت هناك جهود باهتة في وراد الحديث
 حولها في محاولة لتدفع عن إجاز القرآن هيئات السريانية الكسارية
 الكيم . ولكن اجطل هذا الإجماع في باقي :
قضية المصير : لعل النظام كما عرفنا من آثار الدراسة
 وأهملها في الحديث عن إجاز القرآن الدراسة . وقد رأيت
 أنه أوجه هذا الإجاز إلى السريانية التي كان مشهورها هذه السريانية
 قد صرف أوتار السريانية من سائر القرآن فأول المقرة على الدراسة
 بطلان التصريح عن ذلك . وحديث عليهم هذه المساواة . لا لأن القرآن
 في حد ذاته خارج عن منطق البشر بلو كانت مقتديهم والموقف الدراسة
 فهو في ذلك لا يتوقف على العلم الصحيح من كلام السريانية الدراسة
 في أوله في ذلك الدراسة فهم المبال . فوافسح لهم العلم الدراسة
 لأن عقل القرآن فصاحة وبلاغة وحسن نظام وتأليف هوقة بينا لها الدراسة
 أن هذا المصير من كلام الدراسة عن المصير هو مفهوم واضح محدد لا يقبل
 يقبل المواجهه أو التأويل . وقد حاولنا عند عرضه أن نقد بهجرات
 اصطلاح من الموقر . فوافسحنا عبارات الآخرين إلا أن يمكن أن
 هذا ملوا على النظام الدراسة في العقيدة والمذهب . وقد الدراسة
 النظام في رأيه هذا من الدراسة من صبح الكتي بأبي موسى
 المصير الدراسة كان يقول أيضا : (الدراسة من علمي أن الدراسة)
 عقل هذا القرآن الدراسة هو واضح الدراسة كما قاله (الدراسة)
 وهذا الدراسة الدراسة بين سليمان الدراسة الدراسة (الدراسة)
 وأن الدراسة . فضلا عن الدراسة . ولكنه يذكر أن ما في المصير
 بعد ذلك الدراسة الدراسة من أجله : (الدراسة)
 على فكر النظام الدراسة في ذلك الدراسة : (الدراسة)

بأنه يجوز ولا يؤثم له ولا يحد به . وقد كان السوفية أنفسهم
 أول من وضع يده على النظام وأكفاه فيه . ولم يحد عليه إلا شيئا
 قليلا منهم . واستكبر أيضا جميعهم له . ومنه ما عليه به وما
 يطبق عليه لا مزيد عليها . يقول الفخر الرازي خلا : (قال النظام
 إن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النية قبل موكلها غير الله
 البتة . فإن الأحكام من الحلال والحرام ما ليس بآية لم يمازوه .
 لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك . وحجب عليهم به . وهذا على نفسه
 ذلك من ثلاثة وجوه : الأول أن عجز العبيد عن السجدة لو كان لأن الله
 لم يجزهم فيها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستغنيين لنساخته
 القرآن . لو كان يجب أن يكون فيهم من هذا . ذلك عليهم بعد أن كان
 عليه لهم . الثاني : وهو أنه لو كان كلامهم في الله حجة
 قبل القدرى لفصاحة القرآن لوجب أن يمازوه . ذلك ولكن الفرق
 كلامهم بعد القدرى وكلامهم قبله . ومن القرآن قوله لم يكن كالك وكل ذلك
 الثالث أن نسيان الصيغ السلوكية في حجة يصح بهل على نزال العمل .
 وسواء إن العرب ما زالت يقولهم بعد ذلك . فيقال في قوله النظام (١)
 ومن العجب أن نجد ابن ميثاق الخاطبي في القرن الخامس تابع النظام
 في أنه ليس أن وجهه لمجاز القرآن . هو في قوله العرب عن صاغة
 بأن ما في العلوم التي بها كذا لا يمكن من صاغة . في وقت ما
 (ذلك) وهو حجة وضع كتابه من الفصاحة . انما إلى أن كان
 الوقت على الفصاحة وسية أسرارها . فمن على حجة الوجه . الذي
 للقرآن . بعد أن القرآن . جزم به . من الهلابة والماحصة
 حتى خرج من طوق البشر . ومن بعد . أن وجهه لا يجوز في القرآن أنهم
 كان . لا بد له من معرفة الفصاحة ليطلع على أنها كانت في كلامهم
 من جنس فصاحتهم) (١)

نرضى
 ونحسد في موضع آخر من كتابه لراي الرافعي في التأليف على (١)
 اضرب : متاخر . ومثلهم في الطبقة الوسطى . ومثلهم في الطبقة العالية
 وهو القرآن . فترى أن ما ذهب إليه الرافعي غير صحيح . والله أعلم
 بذلك . أن التأليف على . من نقط : متاخر ومثلهم . وقد وقع في الكلام
 ما بعده أنه تلاو ما من يفر على حسب ما يقع التأليف عليهم

ولا يحتاج ان يجعل ذلك قسما ثالثا ، كما يمكن من المطالبة بهذه امة
 في القائلين من غير ، ولم يجعل الهادي ذلك قسما رابعا ، ولم يكتفى
 بالخطي الى ما كان عليه في المدة على التحويلات تادي به النظام الثاني
 () قال الهادي : ان القرآن من الملائكة في الدنيا العليا وفيه لغة
 الطاهر المسموع ، وهو يسمي بذلك جميع كلام العرب - فليس الامر طبعي
 ذلك فلا يفسد القرآن حين نصح الكلام المفسر في هذه اللغة ، يولي
 جميع الاعيان الى نفسه ، وكان معه امة من معرفة بالالف المفسر وبعده
 كلام الفهم في القرآن في قائله ولعل ايا الحسن يدخل ان الامم
 في القرآن لا هم الا هذا ، الله في اللغة ، واذا عدا ان التحريف وجه
 وجه له جاز القرآن صرف العرب من معانيه بان طبع العلم التي كانا
 من الصلابة في وقت ما هم ذلك ، ولا كان الامر على هذا نحن يحصل من
 اولا ، ذهب الى ان من تأليف حرف القرآن من غير من كلام العرب
 كما بين المطالبين لنداء () .
 وهكذا خلق قبل النظام الاول له ، ولكنه لم يكن يصور رأى المفسر ولا فيهم
 ان يصور في هذه المسلمين او لغة قبيلة غير .
 ما في المطالبين الثاني للمفسر الذي عرف في اللغة الامتياز في هو على
 الجاهل واليه وهو ظاهري لا يتج في بلاد القرآن ، ولا يفكر تنوعه في
 هو من هذا الامتياز يحرف به ، ويحصر ان ما جاء به القرآن الكريم خارج
 من طبع الفهم فيهم . باننا المفسر في الجاهل فرب من الفهم الا الهادي
 والمطالبين الثاني ، باننا لمصلحة المسلمين وغيرهم حتى يحفظ القرآن من جهة
 المطالبين الثاني ، لمشككين الذين يمكن ان يفسدوا الفهم فيهم
 المطالبين في هذه صوف الله نفوس الفهم من معارضة القرآن لا لانهم قادرون على
 هذه والله فيهم من ذلك كما قال النظام ، ولكن فلا يكون لامل الشعب
 وضاع الا بان متعلق للطمع والفكر في انفسه ، فانه النفس موهي فاسي
 مرحلة ثاني بعد مرحلة التحدى ، ويكون العرب لمجزهم ، وولوع الحجة
 عليهم . ومن قال له في الهادي لا في بلاد القرآن وحسن تأليف
 نقول في الهادي وانما ان القرآن في اظهر ما في البيان ولا يداني شي من

كلام فصحا * العرب ولا غريب * وصرفة الروماني ايضا - تما هو الذي ان عند الجاحظ
من فعل الله بالقوم فهي اذن شي * ظاهري من احوالهم ، وثق عليهم بقدرة
الله وتدبيره ، ولذا كان الروماني لم يظاير ان يري الحكمة من صرف الله لهم
العرب من المعارضة ، أو يبين لماذا اعطى الله هذا التدبير كما فعل الجاحظ
الا انه وجد فيه نورا من الله جاز ، ولأنه يفسر في شأن المعجزات ديمها يخرق
العادة ، والخروج عن المألوف * ومن هنا كانت الصرفة عند الروماني نوعا
اخر من الله جاز القرآن فوجها من وجوهه *
ج - واما المفهوم الثالث للصرفة عند المعتزلة فهو مفهوم الثاني عند الجاحظ
وقد خالف فيه جميع من تقدموه من محدثي عنها ، ولم يرضى عن تفسيرهم
واعلى القضية بهذا اعقوبها الفج * فقد ايجد مفهوم الجبهة الذي ساد
في حديث النظام والجاحظ والروماني عنها ، ولأنها كانت عندهم جميعا شيئا
خارجا عن ارادة القيم ، مبهوتين عليه جبراً للحكمة والخير عند الله حسب
والروماني ، ولذا تنفخ المعجزة القرآنية في كتاب الله محتفظا بصورة القداسة
عند الناس فلا ينجحون في تقليده أو معارضته في رغم النظام * وفي القاضي -
عند الجاحظ - كما قلنا - هذه المفاهيم ديمها عن الصرفة ، لأنه يرى ان العقل
يأبى ان يرغم الانسان على أمرها كان شأنه او تتسلط على ارادته قوة -
ظارية تنعده من الحركة أو التصرف ، وقدم بين يدي ذلك مجموعة من الأدلة
عزمت لها نهما سبق ، ثم توصل بعد ذلك الى مفهوم جديد للصرفة يبرره تلك
الملاحظات التي تحدثنا عنها ، وهي امتناع العرب عن المعارضة مع غير الدواعي
وهو ان القوم قد انصرفوا من ذلك انفسهم عن المعارضة لاحساسهم أنهم
غير مكنت لهم ، وليسوا قادرين عليها مهما حاولوا ، وهنا يكون القوي قد ادركوا
ما في القرآن من مزايا الفصاحة والبلغة ، ووجه النظام والتأليف ما يخرق العادة ويخرج
عن المألوف ، واستحيوا ان كل ما سياتون به لن تكون له قيمة وسيدوا سام
عظمة القرآن قزما ضئيلا فانصرف عندئذ دواعيهم عن رومي وأدراك (لا عن جبر
وارضا) من هذه المعارضة ، وكنت عنها المصالح بانها غير مكنت * يقول القاضي :
(وحتى قيل : انهم عدلوا من المعارضة لزوج امر القرآن ، ومزينة في
رغبة الفصاحة ، وأنه مباحين لما جرت به عادة ، فهو معجز لا محالة -

فهذا هو الوجه الذي تصورنا عيينا صحتها . (١) وقول في موضع آخر
وسط الفرق بين مفهومه عن الصرفه ومفهوم الآخرين . " واعلم ان الخلاف في
هذا الباب أنا نقول ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لمصلحتهم انما غير ممكنه
على ما دللناه عليه هو انهم بل لك لم تكن لتصرف دواعيهم ، لأننا نجد أصل
انصواف دواعيهم تابعا لمصرفهم بانها متعذره عنهم يقولون : ان دواعيهم
انصرفت مع التآني ، ولأن انصوافهم لم ^{دواعيهم} انصرفت بالمعارضة مع كونها ممكنة
فهذا موضع الخلاف (٢) .

والحق ان هذا المفهوم ينحل في حقيقة التي كلام الجاحظ . فالجاحظ - كما رأينا - قد ملق في تفسير سكوت القوم المطلق من المعارضة مع تواجد الدواعي القوية أمين : أنهم سكتوا مع قدرتهم عليها . وعلته لأنه غير محقول . أو أنهم سكتوا لاحساسهم بسوء القرآن ورفعة منزلته وأنهم غير قادرين على المعارضة ولو فعلوا لانكشف امرهم . وظهر جهلهم امام الناس . وهذا ما يقوله القاضي عبد الجبار بالذات بل انه ينقل تفسير الجاحظ نفسها ويوفر الأول لمخالفة المنطق والعقل ويتبنى الثاني . ويوجبه المقصود بمفهوم الموقفة . انذار اليه . ويرأى الجاحظ ويقول : لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان يكونوا عالمين من حال القرآن ما هو عليه أو شاكين فيه أو مستعدين لخلافه . فان كانوا عارفين بحاله لم يخل من وجهين اما ان يعلموا انه في حكم المعتاد . . . ولو كانوا عالمين بذلك اضطراراً لم يجران يتركوا المعارضة البتة . . . وان كانوا عالمين من حال القرآن انه خارج عن طريقة العادة فهو الاى قتناه . . . وبيننا انه لأجله عدلوا عن المعارضة لا لضرب من ضروب الشبهة . (١) ولكن الفرق بينه وبين الجاحظ ان الجاحظ - على وجاهة التعليل الاى قدمه - كان يحمرانه غير كاف تماماً في تفسير السكوت المطلق من المعارضة . فلجأ الى دعيه بأن الله قد صرف همهم بعد ذلك عن المحاولة حتى لا يكون لاهل الشعب متعلق . واما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط ولم يشأ ان يحمل الأمور أكثر مما تحتل . ان القوم قد انصرفوا من تلقاء انفسهم ولم يصرفهم احد ولم تتسلط عليهم اية قوة تحول بينهم وبين ما يفعلون . وهكذا

يكون القاضي عند الجهار قد استلهم من كلام الجاحظ ، ووجد فيه الدليل
المقبح الذي كانا أحب الجاحظ ان يدعه ، ويضيف اليه بعضا آخر ، فيقول
في قول لم يرض عنه عهد الجهار ، وذلك استطلاع القاضي ان يصر القاضي
عن امس الحديث في مسألة (الصوفة) وان يخرجها من نطاق التفسير
في اجاز القرآن لانها ليست ذات خطر في هذا الشأن ومع ذلك فان القاضي
الجدل الذي لا يريد ان يدع للخصم أية شبهة ، يفتل بها للظلم في اجاز
القرآن او يوجب المتأخر اليه اذا احسن هذا الخصم ، قال بطلان لم يرض
مسألة مؤلف الله التسميم والتفجير من المعارضة ، فان القاضي يمكن ان يجاز
في الجدل حتى النهاية فيقول له هذه المعارضة التي لا يرض عليها : ان
قال قائل : لو كانوا يتدبرون على المعارضة ، فما تصرف منهم وهو عظيم ،
اكان يكن دلالة النية ؟ قيل له : لو صح ذلك لكان يدل على نية على الله
عليه وسلم لأن العادة لم تدبر بانصراف دواعي الجمع العظم عن الأمور العظمى
مع التفريق والتحدى والتفكير الشديد ، وكذا لك فلو انه تعالى شغلهم عن قائل حال
المعارضة لكان ذلك معجزا لكنا قد ما ان ذلك يوجب قلب الدواعي وقلب التسليم
وهذا هو وجه لكونه ان صح وثاني فلا يفتتح ان يكون فلا على النية ، (١)
باب في الاخبار عن المفاهيم : وهو ايضا من الاتجاهات التي تعود في الهيئة
الاهتوائية في تحليل الاعجاز القرآني ، وكان النظام اول من تحدث عن هذا
الجانب ، فالنظام الذي انكر اعجاز القرآن في نظمه وقال به كان يرى مع ذلك
انه حجة للنبي من وجه آخر هو اخباره عن المفاهيم من الأمور وكذا الاخبار
تدقق وتوهم بها بعد ذلك في المستقبل ، وكان الاخبار عن الغيوب احد وجوه
الاعجاز السبعة عند الرماني وقد شاع هذا الجانب من جوانب الاعجاز القرآني
عند كثير من الباحثين في قبة الاعجاز ، قاله قلاني الاشعري ، كما يستحق
ان لا يكون ، وجعل حاط الاعجاز في ثلاثة امور : البلاغ ، وما فيه من القمصين
الديني وميراثيها ، والاخبار عن الغيوب ، وهي الخطابي ايضا في ذلك
وجوبها من وجوه الاعجاز ، ولكنه لا يحدس له كثيرا ، ولا يطول التفسير
عنده ، فوجهن قدقته عليه بقوله : " رمت طائفة ان اعجازه انما هو بما يقتضيه

بالشكل مواعيداه به ، ولعلنا نكتبر من الزينة والنقل فحقى لعلنا على المسمى
وجعل فيه مقياس الجودة والحسن . والحق أن تصور الباحث للنظم على هيئة
الشكل يمكن أن يتحل في حقيقة إلى فكرة اللوحة التي تحدث فيها الخمس
وخامة ابن منان الخياجي في كتابه سر الصناعة الذي جعل الصناعة وصفاً منظماً
على الالفاظ مؤهلاً وصفاً للالفاظ مع السامي . ثم قسم شروط الصناعة إلى قسمين
أول منها : وجود في اللفظة الواحدة على انفراد من غير أن يندم اليها من
الالفاظ توكيف . والقسم الثاني : وجود في الالفاظ الخطوة بعضها مع بعض
تطابق الخياجي بعد ذلك يتحدث عن كل من هذين القسمين وشروطه ولا يذهب
كثيراً عما قاله الباحث بل إن ابن منان نقل كثيراً من أقوال الباحث في ذلك (١)
على أن نظرية النظم عند الباحث يدخل في مفهومها بالإضافة إلى ما تقدم عليه
القرآن في التصور ، وطريقته في الإيضاح بشكل شيز يخالف ما عارفه من المسمى
من أن تكون القلوطراف كالم ، لأن كلام العرب المصروف موزون ومتقن مسبق . ولكن
القرآن يبين جميع ذلك فهو مثبور غير مقفى على مظاهر الأشعار ولا مسجع .
وهو أن مفهوم النظم لم يكن غريباً على الهيئة الاعتزالية ، بل كل كتاب الباحث في نظم
القرآن قد حظى باهتمام كبير ، فنحن نجد في أوائل القرن الرابع الهجري عند حسن
يزيد الواسطي السمرقاني (ت : ٣٠٦ هـ) يضع هو أيضاً كتاباً يرجع فيه لمعيار القرآن
إلى نظامه وألفيته . وخوان الكتاب (معيار القرآن في نظامه وألفيته) وهو كتاب
مفوق أيضاً ، ولم يزل الجاهل حتى تعرف شيئاً عن طه الواسطي أو مفهومه عن النظم
ولكننا نستطيع أن نحس بقيمة الكتاب بحدوثه من بعضنا من أهميته إذا علمنا أن عبد القادر
الجزائري قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماماً كبيراً فوضع عليه شرحين : شرحاً كبيراً -
منها المصنف وشرحاً آخراً أخرجه عنها تذييل ، هي أهميته عند القارئ هذا
الكتاب ، وهو يضع نظريته على صورتها المتكاملة . كما وضع ابن الأثير السمرقاني
المتوفى (٣٢١ هـ) كتاباً عنوانه (نظم القرآن) وهو كتاب مفوق أيضاً لا يصف فيه
إلا اسمه . وهكذا فإن مفهوم النظم - كما ذكرنا كان متشعباً في الأدب العربي
كقياسه بكتف المعيار والقرآن . وتظهر به أسواره ودعائمه .
وعلى الرغم من أن كتاب الباحث في نظم القرآن لم يحظ به الباحثان الأندلسي
بالقول ولم يزل منه الإعجاب والتقدير . إلا قال فيه : * وقد صنف الباحث في نظم
القرآن كتاباً لم يزد فيه على ما قاله المتقدمون قبله ، ولم يكتف على ما يتيسر في أكثر هذه
المصنف (٢) إلا أنه قد نبه الجانب الآخر من تاريخ النظم عند الباحث ، وفهمها
معيار القرآن وألح على هذا الجانب الخاطئ فيها وهو أن موطن المعيار في القرآن

والتقديم والتأخير وحركات الاعراب . ان هذا الصلابة التي تحدث فيها عند الكلام
وأرجع الى ملاحظتها في المصم والكتاب قبل الكلام في الخصائص من ان الحروف وحركاتها
التي اطال عند القاهر الجرجاني في بعد الحديث فيها . واطول في شرحها
واقام عليها نظرية النظم التي اصبحت تعرف باسمها . ومن الواضح ان
التيق بين نظم الالفاظ في الجاهل ونظمها في الجاهل فيكون . فبما لم
يلاحظ الجاهل . كما ذكرنا . الا تلك الجوانب الشكلية التي تتعلق بالاداء وحرف
اللفظة وانما جازها . وهذا ما عن النظم والجملة لا حظ عند الجاهل في النظم . فبما
العنى العميق الذي يحد في نطاق اللفظ السليق او المكيح . فبما لا حظ في
الكلام من حيث هو . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
عند الجاهل ان يكون هو صاحب نظرية النظم في الجاهل . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
الشايق العلي فراج بقى عليها تصويرا . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
القلبي . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
وضع جازها قبل بحث او تأمل . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
الجرجاني لا يستفاد من أي عند الجاهل . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
أي ما شاع في قوله . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
الطبيعية في الشايق والاثبات بنظم . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
في دليل الاعجاز على النظم . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
يوجد عن قبل دليل في ذلك . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
وصرف من صرف النظم . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
لا يعرف فيها شك لواحد منهم . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
ثم اخذ اشارت عند الجاهل عن فوحي من اني النحويين اجزا . فبما كان قد كان .
يفتي ويصرف الحديث فيها . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
فبما لا منه عليه . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
هو انما نظرية النظم . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
من هو وضع من الكشاف . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
ليان هذا النظم على المعاني والبيان . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
تطبيقاتها . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
فلك الرباط . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
ذلك عند الجاهل . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
طبق نظرية النظم التي فيها مشكلة . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
ما كنه الجرجاني استنباطا لا منه عليه . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .
حدث فيها عند القاهر في دليل . فبما كان قد كان . فبما كان قد كان .

كل لون من ألوانها هو محبب في حد ذاته قبل أن يشار إلى أن له جازها في جملتها
 التي تولى شيئا آخر هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف . وهكذا نلاحظ أن
 أن الرائي وهو من الإعجاز إلى هذه النظم البلاغية لم يمتثل شأن النظم . ولم
 يذهب من هذه . ولكننا ينبغي أن نلاحظ معجزة أخرى أن مفهوم النظم الذي
 يحدث عنه الرائي بهذه مفهوم الباطن فهو مفهوم شكلي بسيط لا يحسن
 اللفظ وتركيبها في الكلام بل يبرز جانبها العروفي ويقيمها الموسيقى ويجعلها
 خفية التناق على اللسان خاصة الوقف في الأسطر . ولذلك - فيما نرى - لم يكن
 لحظة الباقلي عليه كبير صوغ . فالرائي لم يزل - كما يقول الباقلي - (أن
 يفر هذه الوجوه بانفجارتها في حمل فيه الإعجاز من غير أن يتركه . كما يعمل به
 من الكلام في () . ولكنه أحسن جوابا يعمل بها من الكلام بمراعاة
 نظمها . وأنه مع ذلك كان قبل الباقلي () استنساخا . فهو من هجوم على
 الرائي هو صحيح في جملة . كان هذا الوجه البلاغي وحده لا يمكن أن يكشف
 من إعجاز القرآن لأن الأمر - كما قبل الباقلي - أن (هذا الوجه) إذا وقع
 فيها أمكن التوصل إليها بالسهولة واليسر والوضوح كما هو ذلك كالشعر
 الذي لا أمر فالإنسان طريقة مع هذا الفصل في ما ذكره نظم () . ولأنه
 لا أهمية لأية صيغة بلاغية فالمطالع فيها الأساليب والنظم والتأليف بالعلمي العروفي
 الذي حدث عنه القاضى عبد الباقلي والحق جاني والمخشي .

هذا كان السبب المرفى أيضا من جهة الذين يرون الوجه في إعجاز القرآن
 أن الإعجاز البلاغي وفنون الإعجاز المتعددة لم يمتثل إلى الرغم من أنه لم يشمر
 إلى ذلك إشارة صريحة واضحة ولم يحدد من أية في هذا الموضوع . بل أن ذلك
 هو ما يمكن أن يشتم من عبارته التالية : * الكلام في هذه الحقيقة والمعجاز
 وحده بعضه وأن كان مراداً من بعضه حتى يفسر بكونه بسيطاً كان . ولا . وفي
 هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحة وتوفى بلاغة . وكل كلام خلاص معجز
 وحده واختصاراً واختصاراً من الفصاحة مخرج من قانون البلاغة () فمن

الواضح أن الصور البلاغية عند الشريف المرتضى في مجاز وحذف ولا كراهة في الجاز والمطاب
هي مقاس القيل البليغ بميزان الحكم عليه *
ولعلنا لاحظنا أيضا أن علوم البلاغة الثلاثة عوامة على العماني وأبان شيئا من كائنه
وسيلة الزمخشري في الكشف عن مجاز القرآن يمكن الفرق ما هنالك بين من فهمه
فرق كبير، فإن هذه الصور البلاغية على اختلافها ليست مقصورة لأشياء، ولا يقتصر
العبارة مجردة بل تأتي أهميتها في أنها أدوات النظم وأسلوخته التي يمكن أن يعبر
عليها حتى تتحقق له تلك الصيغة المثالية التي هو عليها أسلوب الأكر الحكيم *
وملاحظة القيل أنودرامة غاية إعجاز القرآن من العزلة قد أبدت بأننا بالصور
على يدى النظم، وانتميت إلى هذه سجل من جهة نظمة وألفه * فأما صرفة النظم
المعبر فلم تشر في الهيئة الاعتدالية ولم يكن لها أحد منهم ما وجدناه في
البيان * وأما الصورة بالمفاهيم الأخرى التي تحدثنا عنها فأنها لم تكن في
بلاغة القرآن الفريدة، أو تشترك لعلو قدره وتميزه في سلم البيان * وكان المحرر لسة
جميعا يطبقون على القيل بأن وجه إعجاز القرآن إنما هو ذاته الديدج وألفه المسجبة
الذي تلقى مقدور البشر ولكنهم - كما رأينا - تفاوتوا في الحديث عن هذا النظم بيان *
مفهومه * فبينما بدأ في صورة شكلية بسيطة عند الباحث والبراني انتهى إلى صورته
الفنية المستازة عند القاضي عبد الجبار والزمخشري مارا بجهنم عند القاهي الجرجاني
الأشعري الشية المهمة *

وأول شيء لاحظ أن به * ظاهري المجتزأ كماله على ما ذكره في قوله في أوله المسمى * **المجتزأ**
 أو هو من المباحث التي هي من حيث يستلزمها من المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 قبل ذلك ثم كان المسمى في انقطاعه * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 في المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 بالمعنى الاصطلاحي الذي انقطع عنه * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 إلى ثم الاصطلاح الذي هو المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 فهو من المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 من ثم * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 غير المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 بالمعنى الاصطلاحي المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 عليه * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 وبالرغم من المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 الأن * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 بعينه * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 في المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 أن يكون في المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 في المسمى * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**
 حالات * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ** * **المجتزأ**

الاولى وهو عرض لما وقع منه في بعض الآيات القرآنية وشرحها بما يدل على انه والله الرحمن
لعمرك الذي اصطلح فيه وكما وضع الى تعريفه فيق للاستعارة * وتراه في مواضع كثيرة
من كتابه الحيوان والبيان والنبين يشير الى المجاز والى الاستعارة اشارات واضحة والمسلمون
تعد من أولى المطاولات في تحديد مفهوم المجاز وإيضاحه * وقد استعمل حقيقى لعمرك
في معناه الذي اتفق عليه عند المفسرين بعد ذلك *

وقد نسب ابن تيمية أوليه استعمال المجاز في قوله وانتشاره الى المعتزلة ~~بأن~~ ~~هو~~
~~استعمل~~ اصطلاح حادث بعدة جديدة لم يكن ~~من قبل~~ ~~أولى~~ ما أدنى في ~~بعض~~
المعتزلة والمتكلمين عامة * بقى : « تقسيم اللفظ الى المعنى معانيها الى حقيقة ومعنى ~~استعمل~~
وتقسيم دلالتها أو المعاني الدللى عليها ان استعمال لفظ الحقيقة والمجاز في الدللى أو نفس
الدلالة فان هذا كله قد يقع في كلام المفسرين ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز ~~استعمل~~
عوارض اللفظ * وكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء الف

الثلاثة الأولى علم يتكلم به أحد من الصحابة ولا الظهين لهم باحسان ولا أحد من الأشعة
المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة ~~والشافعية~~ ~~بأن~~ ولا يتكلم به أئمة
اللغة والعلماء ~~بأن~~ وسببه ~~بأن~~ عرويه من العلماء ~~بأن~~ وأولى من عرفاته تكلم به ~~بأن~~
المجاز أبو عبيدة معمر بن مثنى في كتابه ولكنه لم يحرم المجاز ما هو تقسيم الحقيقة ~~بأن~~
وأما غنى بمجاز الآية ما يحرم عن الآية * وأما هذا اصطلاح حادث والغالب أنه كان من ~~بأن~~
المعتزلة وجمهور من المتكلمين وقامه لم يوجد في كلام أحد من أهل اللغة والأصل والتشبيير
وجمهور من السلف ^(١) *

وقد اختلف المسلمون فيها بيد وخذ فترة مبكرة حتى قضية المجاز في القرآن الكريم *
وكان لهم في ذلك آراء مختلفة وكانت بداية الخلاف والجدل على ما يظهر من حل تلك الآيات
الى ردت فيها الصور المجازية التي توهم التشبيه بين الله ومخلوقاته * ومنهم من حلها على
ظاهرها ~~بأن~~ من باب الحقيقة ~~بأن~~ ومنهم من ~~بأن~~ عن وجهها * وأولها عن ظاهرها ~~بأن~~
عنه من باب المجاز * وفي المسلمين اختلف الميهود والنصارى أيضا حتى أشان هذه الصور
التي توهم التشبيه والتي ردت في كتبهم المقدسة كالانجيل والتوراة والقرآن * وقد حدثنا
عن ذلك ابن قتيبة في مقدمة كتابه (أول مشكل القرآن) حديثا طويلا وساق لنا دينا ~~بأن~~
اختلافات الميهود والنصارى حتى أشان هذه الصور وتفاوتهم في فهمها ففهمهم من ~~بأن~~
حقيقتها ~~بأن~~ فهم منها المعنى الظاهري فوق في التشبيه والتجسيم ~~بأن~~ ففهمهم من ~~بأن~~

فأبلا مجازيا ، وفترقا تماثل لذلك الى فوق وأحزاب . ثم يذكر ابن قتيبة بعض الصور المجازية التي هي في الاليجيل ويصورها النصارى الى حقيقتها ، ثم يوضح وأيه في ذلك قاله سبحانه : **« لا النصارى ذهب الى قول المسيح عليه السلام في الانجيل : ادعواي واذهب الى ابي واسمى هذا الى أبوة الولاد »** (١) **« ثم يخلق على ذلك يقول : (الولاد) المسيح قال هذا في نفسه خاصة حين خرج مجازا لهم أن يولده هذا الظاهر في الله ، تبارك وتعالى عما يقولون علوا كبيرا مع صفة المجاز منكك وهو يقول في كثير من المواضع : وكذا سمعت حين فتح قناه للوحي : اذا هدت فلا تطع مثلك بما فعلت بك ، فان أباك المسمى برب الخفيات بمنزلة طاعة »** ، **« واذا صليهم قولا : يا أبانا الذي في السما »** ، **« ليت من اسلك »** ، **« واذا صلت فاصلي وجهك واه عن رأسك فلا تطع بذلك غير أبك »** . **« فليس عالا من الصور وهو في الله تعالى له ابي عليه السلام »** . **« سوره لك غلام يسمي الى ابي واسمى له ابا »** ، **« ياخذ ابن قتيبة في قائل ذلك يحتاج له ما يطمع كلام العرب »** ، **« وكذا عرف الخلاف في هذه المسائل على غير المسلمين من أصحاب الديانات الاخرى »** ، **« ثم انظر الجهل في ذلك الى المسلمين فاعلموا أيضا على ما روي في القرآن الكريم من آيات القصة والتجسيم وانفسوا »** ، **« كما انفس من قلوب اليهود والنصارى »** ، **« النصارى »** ، **« فاعلم قوم هذه الآيات على ما رويها وهو موافق على حقيقتها »** ، **« وانكسر سيرا وقول المجاز فيها »** ، **« وقالهم آخرون في النشأ الى القاهر وأولها هذه الآية فاعلموا مجازيا »** ، **« ثم انظر الجهل الى المجاز نفسه فانك تعلم في ذلك ما روي آخرون »** . **« أنكر قوم وجه المجاز في لغة العرب عامة فقال : لا اله الا الله أمرا ساطعا الاستفهام »** ، **« لا مجاز في لغة العرب »** ، **« وأنكر آخرون وجه المجاز في القرآن بصفة خاصة ووجهه في ذلك أن المجاز يدل على المبالغة »** ، **« فله الكذب »** ، **« وذلك ما ينبغي أن يستعمل في القرآن الكريم »** .

يضمحل السوطي : **« لا »** ، **« وقد أنكر قوم وقوع المجاز فيه وقالوا : انه كاذب »** ، **« القرآن منزوع عنه وان السوطي لا يعمل اليه الا اذا ضاقت به الصلابة فيستعير بذلك مجازا على الله تعالى »** ، **« ومن خرج الذين لا يسمون وقوع المجاز في القرآن أنه »** ، **« لا أن ذلك يورى الى أصل مطلق في ذلك الله تعالى وفي صفة وفي كنه »** ، **« وأنها أن الله تعالى لو خاطب المجاز كان يجرى منه »** ، **« فله منجز مستعير »** ، **« وهذا غير لا شق بالحكمة »** ، **« وانها : أنه لا داعية من العمل الى المجاز ما كان الحقيقة »** ، **« قال في الله »**

يكون مما لا حاجة اليه فهو القرآن به يومى الى ان لا يعرف ما هو ، فهذه الى الاله
وهو منزله . والله : ان كلام الله تعالى حق وصواب وكل حق فله حقيقة ، وكل ما كان
حقيقة فلا بد من المجاز () . كما يرى ابن عباس ايضا ان المجاز لا وجود له في القرآن
على لا وجود له في اللغة عامة ، وتقسيم الالفاظ الى حقيقة وغيرها بدعة حدثت على ايدي
الفرق والاحزاب ولم يعرفها الصحابة ولا السلف . والظن فيه مستظنون يقبل : لا مجاز
في القرآن ، وتقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز تقسيم يمتدحه مع حدث ، لم يندلق به السلف والظن
فيه على قولين ، وليس النزاع فيه لفظيا ، بل يقال : نفس هذا التقسيم باطل لا يجوز مسماها
عن هذا ، ولهذا كان كل ما ذكره من الغرر **أما** في باطله ، مؤكدا ذكره في
قوله **أبطله الثاني** . ونفى ابن تيمية في احتجاجة كون المجاز بدعة حدثت بعد ان لم
تكن موجودة ، فبين ان هذا المصطلح لم يوجد في كلامه أحد من كبار الصحابة والوجه
الذي قل به . هو أحد بن حليل ، ولكن تفسير كلامه موضع خلاف حتى بين أصحابهم
أنفسهم . يقول ابن تيمية : (وهذا الشافعي هو أول من جرح الكلام في أصل التقسيم
لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز ، وكذلك حدث بين الحسن بن الحسن بن أبي
السباعي **التي** في العمدة كلام معروف في الجامع الكبير وغيره . ولم يكلم بلفظ الحقيقة بغير
والمجاز ، وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم الا كلام **أحمد بن حنبل**
فانه قال في **التي** : قوله : (أنا) و (نحن) ونحو ذلك في القرآن : هذا
من مجاز اللغة . **يقول القوي** : أنا منعطيك أنا منعطيل ، فذكر ان هذا من مجاز اللغة
وهذا احتج على ما ذهب من أصحابه من قل : ان في القرآن مجازا كالتأني أي بطي
في عمل وأي الخطاب وغيرهم . وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجازا
كأي الحسن بن الجزري وأي عبد الله بن طاهر وأي الفضل الشيباني وأي الحسن بن
الشيباني . وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز حدث بين جمهور من غيرهم من المالكية
وضع منه **أحمد بن علي** وابنه **أبو بكر** منذرين سجد البلواي ، وصنف فيه موقفا . وحكى
بعض الناس عن أحمد في ذلك رأيين . وأما سائر الأئمة فلم يكلم بل أحد منهم ولا قد سما
أصحاب أحد ان في القرآن مجازا لا ملك ولا شافعي ولا أبو حنيفة . فان تقسيم الالفاظ
الى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في الملة الواحدة بوضوئها في الملة الثالثة ، فطعنوا
في الملة الثالثة اللهم الا أن يكون في آخرها ، والله انكروا أن يكون أحد وغيره فافهموا
بهذا التقسيم قلوا : ان معنى قل أحد : من مجاز اللغة . أي ما يجوز في اللغة ، أي

يجوز في اللغة أن يقل الواحد العظيم الذي له أعوان : نحن فمطلقا كذا ونفعل كذا وهو
ذلك . قالوا : ولم يرد أحد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له (١) ثم يحسن
تسمية كماله منه أيضا للغي المجاز لما يقل من التثنية بين الحقيقة فيقضى بقوله :
(٢) وقولهم اللفظان دل بلا قيمة فهو حقيقة ، وإن لم يزل اللفظ هو مجاز ، فقد
بطلانه وأنه ليس في اللفظ الدالة ما يدل مجرّدا على . جميع القرائن والبراهين ما يستلزم
إلى جميع القرائن ، وأشهر أمثلة المجاز لفظ الأسد والحرار والبحر ونحو ذلك ما يقوله
أنه استعمل للشجاع والبلد والجواد ، وهذه لا تستعمل إلا مؤلفة مركبة فيه مفيدة مقيدة ، وفيه
لفظية (٣) .

ومن الواضح إذن من هذه النظم أن الجدل حل قضية المجاز - كما ذكرنا قبل - ليس
قد بدأ منذ فترة مكره ولكنه - فيما يبدو - لم يكن فيما شهدنا كما أصبح الحال فيها بحسب
عناظير الفرق والحزب ، واختلطت وجهات النظر إلى الأمور بين المشبه والمعطلة والتمثيل
وأهل السنة وغيرهم (٤) من الفرق ، ودخل المجاز كسلاح مهم في خدمة هذه البقعة
والأغراض الدينية جميعا ، فتوسّع في استعطاله فريق خدمة لذتهم الاعتقادي ، وأحجم
عن استعطاله فريق آخر خدمة لغيرهم المذهب أيضا ، ووقف فريق آخر منه موقف القصة
والاعتدال . وحل أحسام ابن بتيمة وأمثالهم الضميرين على القوم بأن المجاز قد خرج
عن غايته أحيانا وأصبح مطية سهلة لاصحاب البدع والأهواء يتجانسون فيها يشاورون هو الذي
كان يدفعهم إلى هذا الطرف في القبل بأفكار المجاز البتة ، وفي القرآن خاصة حينما
وفي اللغة عامة حينما آخر . يقل ابن بتيمة في ذلك : ((طاعة لسلال أهل البدع كان بهذا
السبب ، فانهم صاروا يحلون كلام الله وسبيلهم على ما يدعون أنه دال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك
صحاحون هذه الأدلة حقيقة وهذه مسائل))
تلك هي الملاحظات العامة التي كان يدور في نطاقها الحديث عن المجاز . وسنحاول
دراسة المجاز عند المعتزلة ، وبين وجهة نظرهم فيه ، ووقفهم من هذه القضية من
نوازل الملاحظات التالية :

١ - يعلم المعتزلة بوجود المجاز في اللغة العربية ، وبالتالي بوجوده في القرآن الكريم
لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، وعلى طرائقهم وأساليبهم في القيل التعبير . ولفظة
الحرب فيها الحقيقة والمجاز ، ولذلك جاء القرآن بهما جميعا . يقل القاضي عبد الجبار :
(٥) أن القرآن نزل لغة العرب ، وفيه المجاز والحقيقة ، كما قال : (وكم قصصنا من قريش
كانت ظالمة) وكما قال : (وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو نصلحها أو نعذب أهلها
عديدا) أن ذلك ذكر للقرية والمراد بها أهلها من المكلفين لأن القرآن لا يصلح

وأما : أنه جملة كلام • لا أحسن بهل إلى هذا المعنى في من •
 لفحات المعجم لا يفي هذه الألفاظ • في السوطي • وأعلى أي أحسن •
 الأسف وأيضا الذي أنكر المجاز في لغة العرب • ((وهذا في ذلك النقل المتواتر
 من العرب لأنهم يقولون • استوى ثلاث على متن الطريق ولا من لها • وفلان طمس
 جناح السفر • ولا جناح للسفر • وشابت لغة الليل • وقامت الحرب على •
 وهذه كلها مجازات • وفكر المجاز في اللغة • جاحد للضرورة • وبطلان لغة العرب •
 في أن ابن تيمية نفسه الذي أنكر المجاز في كلامه (الألبان) يرى فيه كما هو متعارف
 - بدعة محدثة لم يعمدها السلف • وأما في (الرسالة الدينية) يتحدّث عن صرف التكليم
 عن وجهه الشاهدي وضع للأقوال المجازية شروحا ينفى موافقتها • لا يكره لست
 أن هنالك حالات لا بد فيها من اللجوء إلى المجاز • وأما الكلام به • يقول : (الفاروق
 الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأوصافها المأثورة من القرآن
 اتفق المسلمون على شدائهم ودرايتهم • فصرفها عن ظاهرها للالتفات إلى حقيقة
 وتعالى وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن ما يخالف الظاهر • وبما هو في الحقيقة
 لا بد فيه من أوجه أشبه • • •)) وفي بعض هذه الشروحات التي تبيح صرف التكليم
 عن ظاهره • ما يدل على أن وجود المجاز أمر لا بد منه في بعض الحالات • وهذا
 يكون الصليح بوجود المجاز شيئا معترفا به من الجميع على أن أهل السنة قد استدلوا
 من تحديد المعتزلة لمصطلح المجاز • وأحوي بقرنه به وهم في • وأمدتهم للثبات
 وطعنهم عليه بوجه بواعث وتفرقه • ولكن الفرق بين المعتزلة وغيرهم كان في • والشيء
 الذي يمتنع السيرة في تطبيق فكرة المجاز على القرآن • فبما توقف أهل السنة على
 استعماله في حد معين لا يكادون يجاوزونه • المعترضة في طبيعة إلى أبعد حجة
 وأقصى درجة • وإذا كان الجميع مسلمون بأن في اللغة للحقيقة والمجاز إلا أن
 المعترضة في المجاز يجعلهم يذهبون إلى القيل بأن نظام لغة العرب مجاز وأنها حقيقة
 يقول ابن جني • ((علم أن أكثر اللغة من تأليف مجاز لا حقيقة • وذلك لغة الانحسار
 نحو : دم زيد • وقمته عمرو • وأطلق بشر • وجاء المصنف • وأنتم الشاة • • • لا ترى أن
 القطر يناد منه معنى الجنسية • فقولك : قام زيد • معناه : كان منه القيام بأي معنى
 الجنس من الفعل • ومعلوم أنه لم يكن منه جنس القيام • وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس
 يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر • وجه الآتي الكلمات من كل من وجه منه القيساس •

١ - تأويل مشكل القرآن : ٩٩ - ١٠٠

٢ - المزهر : ١ / ٢٦٤

٣ - الرسالة الدينية : ١٤

جاء يبدل البعض ، فقال ضربت زيدا وجهه أو رأسه . نعم ثم انه مع ذلك متجوز . . . ولهذا ما يخطط بعضهم في نحو هذا فيقول ضربت زيدا بجانب وجهه الايمن (١) .

وهو شيع المجاز وكثرة انتشاره في اللغة مثلا استعمال التوكيد وهو دليل على سعة المجاز في الكلام ، لانه انما يبقى به لتأكيد الحقيقة ورفع المجاز . يقول ابن جني (٢) : (وإذا عرف التوكيد عرف على سعة المجاز في الكلام . الاتوك تكل : قطع الأمير اللص ، ويكون القطع له بأمره لا يده ، فإذا قلت مقطوع الأمير نفسه اللص رفعت المجاز من جهة الفعل ومرت الى الحقيقة ، ولكن يبقى عليك التجوز من كان الأمر وهو قولك : اللص ، وإنما لعله قطع بسد ، أو رطله ، فإذا احتطت قلت : قطع الأمير نفسه يد اللص أو رطله : فرفع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياح المجاز فيها واشتغاله طبعها) . (٣) . وهكذا يعني ابن جني المعتزلي يوسع النظرة الى المجاز توسيعا كبيرا ، حسنى ليلاحظها . كما رأينا . في أساليب الاسناد والتوكيد والبدل وغير ذلك من ألوان القول . يقول : (ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة (٤) من الحذف والنهات والتقديم والتأخير والحل على المعنى والتحريف . .) .

وأما الرمضوى فقد حاول فيها بعد في معجبه أساس البلاغة أن يقوم بتحقيق على يثبت فيه أن معظم اللغة مجاز ، وراح يفرز المحاورات الحقيقية من المحاورات المباشرة ، وأشار الى ذلك في مقدمة الكتاب فقال : (ومن خصائص هذا الكتاب تأسيس قواعدين فصل الخطاب والكلام الفصح بأفسواد المجاز عن الحقيقة والكتابة عن الصريح) .

٢ - على أنه ينبغي أن نلاحظ أن اتساع المعتزلة في فهم المجاز هذا الاتساع الكبير انما كان الدافع اليه خدمة أغراضهم الاعتزالية والدفاع عن رأيهم ومعتقداتهم ، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التي نطقت بهذه العقائد ، فكانوا يحاولون في ضوء التوسع في استعماله أن يفهموا النصوص القرآنية فهم ما يبعده عن معنويات المشبه والمبهى وأهل السنة أحيانا ونحن لانكاد نحصي متطرفيهم الشديد في استعمال هذا اللون البلاغى

٢ - الخصائص : ٤٥٢/٢

١ - الخصائص : ٤٥١/٢

٤ - مقدمة أساس البلاغة : ٤

٢ - الخصائص : ٤٤٦/٢

الا حجتها تكون الآية التي يحالسون بحثها من تلك الايات المشابهة حسنة
 التي تتعلق بالاعتزال وأصوله • وأما فيما عدا ذلك فاننا لانكاد نجد لهم
 حجتها للمألف أو خروجها على الشريعة • ولا نجد عندنا أحدا من أهل
 السنة أو غيرهم قد شدد عليهم التكفير فيما أتوا به من تأويل أو تفسير
 وقد مرت معنا خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أمثلة
 كثيرة سخرها فيها كثيرا من أدان الباطنة وقنن المجاز في تأويلاتهم للنصوص
 بها يخدم الغرض الاعتزالي وسير في ركابه • وقد ذكرنا منذ قليل أن أولئك
 الذين تطرفوا أيضا في القنن بأنكار المجاز كلية من اللغة العربية أو القرآن
 الكريم كالمعتزلة أو غيره إنما دفعهم الى ذلك حساستهم للدين وغيرتهم
 عليه من عت الماشرين الذين جروا في استعطاله الى أقصى حد ، فأخرجوه
 عن غايته ، وجعلوه مائة لخدمة معتقداتهم كالمعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق •
 وإذا عدا الآن الى بعض الأمثلة التي توسع المعتزلة فيها في استخدام المجاز
 ، وقالوا في الاخذ به أو صرفوا اليه الكلام حتى شدد أهل السنة وغيرهم التكفير
 عليهم وجدناها جميعا تعود الى تلك الأصول العقيدية التي هي موضع
 خلاف بين الطرفين • وسنحاول أن نتوقف عند مسألتين من هذه المسائل
 ونرى الفرق بين معالجة المعتزلة ، ومعالجة أهل السنة لها ، ونسب كل فريق
 منها في استعطال المجاز • ولتكن أولاها مسألة صفات الله ، والثانية
 مسألة كلام الله • وكلاهما - كما نعرف - ذات طابع التوحيد ، فأيضا
 ما يتعلق بصفات الله فان كل ما جاء من الايات والنصوص على شاكله قوله
 تعالى : (يا حشرى على ما فرطت في جنب الله) وقوله : (قايلا تولى
 قسم وجه الله) وقوله : (لما خلفت يدي) وقوله (ما علت أهدى الهدى)
 وقوله : (ههنا وجه ربك) وقوله : (ولصالح على عيني) وقوله : (والسماوات
 مطويات بيمينه) وحديث الرسل : (خلق الله آدم على صورة) وما جرى
 هذا المجرى هو عند المعتزلة من باب المجاز • في اللغة التي كما يقبل
 ابن جني « أكثرها جار على المجاز ، وكما يخرج الشيء منها على الحقيقة »
 وذلك لأن حيل المعنى فيها على الظاهر يورث في نظر المعتزلة الى أن تكون
 هذه أعضاؤه الله ، « وإذا كانت أعضاؤه كان هو لا محالة جسما حقيقيا على

ما يشاهدونه من خلقه)) ومجازها أنهم يقولون : هذا الأمر يصغر في جانب
هذا أى بالاضافة اليه وقوته بذلك . وكذلك (يا حسرتى على ما فرطت في جنبى
الله) أى فيها بينى بين الله اذا أضفت تحريف على امره الى وتوبيه ايمنه .
وكذلك قوله : (ثم وجه الله) انما هو الاتجاه الى الله . وقوله : (ما علمت
أيدينا) ان شئت قلت : لما كان الحرف أن يكون أكثر الاعمال باليد جبرى
هذا مجراه وان شئت قلت : الأيدي هنا جمع اليد التى هى القوة فكأن الله
قال : ما علمت قواني . وقوله : (ولتضع على عيني) أى تكون مكروها برأيتى
بك وكلامى لك كما أن من يشاهد الماظورة والكافى به أدنى السى صلاح
أمره وانتظام أحواله . ومن يبعد عن يديه وإلى أمره . وقوله : (والسموات
مطويات بيمينه) ان شئت جعلت اليمين هنا إذ ارجحة فيكون على ما ذهبنا اليه
من المجاز والتشبيه أى حصلت السطوة تحت قدرته حصل راحته اليد بيمينه
فى يمين القابض عليه ، وذكرت اليمين هنا دون الشمال لأنها أقوى اليد يمين
وهو من مواضع ذكر الاشغال والقوة ، وان شئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله :

اذا ما راية رفعت لمجد ثلجها عراية باليمين

أى بقوته وقدرته . وجوز أنه أراد بيد عراية اليمين ، وأنا الحديث : (خلق الله
آدم على صورته) فيحصل أن تكون اليها فيه راجعه على اسم الله تعالى
وأن تكون راجعة الى آدم ، فإذا كانت قاعدة على اسم الله تعالى كان معنساها
على الصورة التى انشأها الله وقدرها ، فيكون المصدر حينئذ مضافا الى الظاهر ،
لأنه سبحانه هو المصور لها . لا أن له - عز اسمه - صورة مثلا وان جعلتها على
آدم كان معناه على صورة آدم . على صورة أمثاله من هو مخلوق وبه (١) . فمن
الواضح أن المعتزلة ينتخدمون فى هذه النصوص وأمثالها المجاز لتأويلهم
وصرفها عن ظاهرها . وأنا أهل السنة - على اختلاف فيها بينهم أيضا - فانهم
لا يتوسعون فى استعمال المجاز فى هذه النصوص توسع المعتزلة ، هرون أحيانا
حطها على الحقيقة . فهذه صفات الله وردت على سبيل الاثبات والوجود لا على
سبيل الكيفية . يقل صاحب الطراز : (الذى عن طيه طاب البلاء والمحققون
من أهل البیان وهي أنها) (البيد) جارية على نعت الفعل ، وهى فى الحقيقة
دالة على ما وصفت لهى الاصل لكن معناها غير متحقق ، وأنا هو أمر خيال . قاليد

مثلا دالة على البارحة ، والعين كذلك لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول ، ولكنه بار على جهة التخييل ، كمن يشتري شيئا عن بعيد أنه رجل فاذا هو حجر ، ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فاذا هو شجرة السي غير ذلك من الخيالات ^(١) . وكان أحمد بن حنبل يقول : ((ان لله وجهها لا كالصور المصورة بالاعيان المخاطة ، بل وجهه بقوله : (كل شيء هالك الا وجهه) ومن غير معناه فقد اُخذ عنه . وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجرى لا يوجبه الله باق لا يهلك ، ووصفه لا تنفى ، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد اُخذ فيه ، ومن غير معناه فقد كفر ، وليس معنى (وجهه) معنى (جسد) وكان يقول : ان لله يد بين وهما صفة له في ذاته ، ليستا بجارحتين ، وليستا بركبتين ، ولا جسم ، ولا من غير الاجسام ، ولا من غير العدد والتركيب ، ولا الاقسام ، والجوارح ولا يقام على ذلك ^(٢) ان تكون يده القرم والعمدة ، والتفصيل لأن جميعه : اليد ، وجميع ذلك : اياد . ولو كانت اليد عنده القوة والعمدة لسقطت فضيلة آدم ، وبها حجة اهل البيت ^(٣) ويقول ابن تيمية في موضع الصفات أيضا : (وليس المراد بذلك أن يقال : ان اليد بارحة مثل جوارح المجرى ان لا يخطف أهل السنة أن الله تعالى (ليس كمثل شيء) لا في ذاته ولا في أفعاله ، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة ، وانما هذه الصفات صفات الله سبحانه على ما يليق به جلالة نسبتها الى ذاته القدسة كسمة صفات كل شيء الى ذاته ^(٤))) .

وأما المسألة الثانية وهي مسألة كلام الله فقد ذهب المعتزلة الى أن الآيات التي تنسب الكلام الى الله ، وتصف حوارا دارينه وبين الكائنات ، لا تؤدى معني القل الحقيقي المادى ، وانما هي مبارات لها حقائقها المجرده يقول ابن تيمية عن المعتزلة : ((وذهب قوم في قول الله وقلامه الى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة ، وانما هو ايجاد للمعاني .

وصرفه في كثر من القرآن الى المجاز ، كقول القائل : قال الحافظان ، وقسلى برأسك الي ، يريدون بذلك الميل خاصة ، والقول فضل وقالوا في قول الله للمساء : والأرض (لا اذ تيا طوتا أو كرها قائما أئينا طائعين) : لم يمش الله ولم يقولوا وكيف يخاطب معدوما ؟ وانما هذا مجازة لكونها فاعلا . قال الشاعر حكايمة

١ - الطبرستى : ٨/٣

٢ - كتاب اعتقاد الامام بن حنبل املاء الشيخ أبي القل التميمي من كتاب طبقات

الحنابلة لابي الحسن محمد بن يعلى : ١/ ٢٩٣ - ٢٩٤

٣ - الرسالة الدينية : ٨ ، ٩

عن تاتبيته :

ثقل اذا درأت لها **وطني** **أعذا** به اهدا **وطني**
 أكل الدهر **وطي** **وارتجال** **أما** يبقى على **وتقيسني**
 وهي لم تزل شعثا من هذا ، ولكنه رأها في حال من الجهد **والكسل**
 فحسني طيبها بأنها لو كانت من ثقل لثقلت مثل الذي ذكر (وهكذا يحل
 المعثرة ما فيه اسناد كلام أو نقل إلى الله على المجاز ، ويرون أن لسه
 فظاهر في الشعر القديم وفي لغة العرب * ويرد عليهم ابن قتيبة
 المعنى فيلاحظ أمرين : أولهما أن النقل يقع فيه المجاز حقا **وتقيسني**
 قال الحافظ فقال : **وقل** يرأسه إلى : **أى** أمه ، **وقالت** العاقبة **وقال**
البحر ، ولكن لا يقال في مثل هذا المعنى **تكم** ولا يحل الكلام إلا بالنطق
 بعينه ، خلا موضع واحد وهو أن تبين في شيء من الموات عبرة **وهذا**
فقط : خبر **وتكم** ، وذكر ، لأن ذلك معنى فيه **فقط** **وتكم** . **وقال**
 الشاعر :

وطي **أعذا** **وتقيسني** **وتكم** **أعذا** **وتقيسني**
وتكم **أعذا** **وتقيسني** **وتكم** **أعذا** **وتقيسني**
وتكم **أعذا** **وتقيسني** **وتكم** **أعذا** **وتقيسني**

ومن هذا قول الله عز وجل : (**أما** نزلنا عليهم **مدا** **أنا** **فهم** **تكم** **بما** **كانوا** **به**
 يشركون) **أى** أنزلنا عليهم **برهان** **يستدلون** **به** **فهو** **يدلهم** * وهكذا يستدل
 ابن قتيبة بوجوب المجاز في النقل فقط دون الكلام ، لأن الكلام مقصور
 بالنطق * بينما يتوسع المعثرة في استعمال المجاز ، فيلحقونه على النقل
 والكلام معا ، ويحطون الكلام في ذلك على النقل غير مفرقين * **والأمر** **الأخر**
عنه **ابن** **قتيبة** **أن** **أفعال** **المجاز** **لا** **تخرج** **عنها** **المصادر** ، **ولا** **توجه** **بالتكسار** ،
فقط : أراد الحافظ أن يسقط **ولا** **فقط** : أراد الحافظ أن يسقط **أراد** **قديده** .
 * **وقالت** **الشجرة** **فما** **ت** **ولا** **ثقل** * **قالت** **الشجرة** **فما** **ت** **ولا** **ثقل** * **وقال**
 على ذلك يكون قول الله تعالى : (**وكلم** **الله** **موسى** **تكم**) من بساط
 الحقيقة لأن الله أكد المصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز ، وفي قوله تعالى

١ - تأويل مشكى القرآن : ٧٨ / ٧٩

٢ - " " " " : ٨٠ - ٨٢

:(انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له ان يكون) فذلك القليل
بالتكرار ، ووك المعنى باننا .

ولكن المعتزلة يقولون هذا أيضا فيتمسكون في استعماله وقائمه ، فيقولون
مسألة التوكيد ، ولا يرون فيه نفيا للمجاز ، أو أوجبا للكلام مخرج الحقيقة
، بل هو على العكس فيقولون ان المجازية . يقول ابن جني : ((والمجاز
قد يلحق بالحقيقة ، والدليل على ذلك أن الرب قد وكه كذا وكسدت
الحقيقة . وذلك قبل التورق :

عشية سال السهيدان كلاما سحابة موت بالسيف والمؤام
وانما هو مره واحد ، ففناء مجازا لما يقبل به من مجازوه ثم الله مع ذلك
وكه . وان كان مجازا . . . وقال الاخير :

اذا البيئة السحابة ضمت حقيقة بحرائها صاحت صياحا وولت
فأك (صاحت) وهو مجاز يقوله : صياحا . . .))

وقد رأينا من خلال الدراسة السابقة كيف توسع المعتزلة بصورة خاصة في استعمال
المجاز **اللفظي** ، أو المجاز اللفظي ، وهو الذي يتعلق باستاد الفعل اللفظي
غير ظاهره الحقيقي ، ويصل - كما يقبل عبد القاهر الجرجاني - : ((باللفظ
أو يقوم على التجوز في حكم ينسب الى الكلمة ، لا الى معناها ذاتها))
وأولها به كثيرا من الايات المتشابهات التي تشعر بالجهل والارغام ، أو تنسب
الى الله تزيين السوء والفساد ، أو غير ذلك مما ينكره المعتزلة . وقد دافع
الباحث عن هذا النوع من المجاز ، وطاع على بعض صفا : صفة - لفرهم
بهم الباطنية الوثنية - كلفهم مع علمهم به ، فكان هؤلاء العلم
لخوفهم على القوم العرف في شيء من أمر الباطنية أنكروا على الناس
أن يستندوا شيئا الى غير الله كأن يقول الداعي : طلع سهل ، جرد الليل ،
ومنهم من الكلام الذي فيه أدنى متعلق ، وكه ابن جرير رضي الله عنهم
قبل الثاني : أسلمت في كذا وكذا ، وقال : لغير الاسلام الا الله عز وجل
وهذا الكلام مجازة عند الناس سهل ، وقد كرهه ابن جرير وأظم بذلك . . .))

١ - المرجع السابق : ٨٢

٢ - الخصائص : ٢٥٤/٢

٣ - أسرار البلاغة : ٢٧٦ ، تحقيق ريت . مطبعة وزارة المعارف

استبيل : ١٩٥٤

٤ - الحميدان : ٢٤١/١

ومضى المعتزلة وخاصة الزمخشري - كما رأينا - يعوسون في استخدام هذا النوع من المجاز مستفيدين من تلك المناهضات التي يمكن أن توجد بين الظاهر الحقيقي والظاهر المجازي الذي أسند إليه الفعل في تأويل كثير من الآيات المتشابهات . وعلى الرغم من أن المجاز كان سائدا أساسيا مهما من أسلحة المعتزلة جميعا في تأويل الآيات المتشابهات ، إلا أن أخذهم به لم يكن دائما على نفس القدر بينهم جميعا ، وإذا كان الشريف المرتضى قد غلب عليه في تأويلاته الاهتمام بالجانب اللغوي ، والعوسج في استعمال اللغة ، فإن الزمخشري قد عمل في تأويلاته على المجاز بالدرجة الأولى ، وجعله السلاح الرئيسي ، ومضى عليه من أبل تفسيره إلى آخره ، وقد عرفنا أن علم البيان وطعم المعاني كانا يبران الزمخشري في قياس إعجاز القرآن واكتشاف دقائقه وأسواره ، وكانا أيضا سلاحه في تأويل ما تشابه . على أن المعتزلة منها كان حظ أحد علم من المجاز ، ومنها تفاوت القدر بينهم في استعماله ، فأنهم يفرقون جميعا علما ، فثبورا في التعامل مع المجاز ومن الواضح من الأنظمة القليلة التي عرفناها هاهنا ، والأنظمة الكثيرة التي مرت معنا خلال الدراسة أن المعتزلة إذا كانوا قد اتسموا في نظيرتهم إلى المجاز ومنهوا بظهور اسمه على نطاق كبير حتى كانوا متبينين في ذلك ، إلا أن هذه النقطة كانت تتسبب بصورة خاصة عند عرضهم لطك المشاكل التي تتعلق بهاء فهم وأصل عقيدتهم لأنهم وجدوا في المجاز عند ذلك أكبر عون لهم في الوصول إلى تفسيراتهم التي يريدونها ، فكانوا بسبب ذلك مدعاة للهجوم الشديد من قبل أعدائهم الذين أخذوا عليهم تطرفهم الشديد في الانسياق وراء المجاز ، واخراج الكلام عن ظاهره والأعراب في التأويل في سبيل الوصول إلى ذلك كنهه . يقول صاحب الطراز في الحديث عن مسألة الصفات بين تأويل المعتزلة وغيرهم : ((والفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل علماء البيان أن المتكلمين يحطوا على تأويلات بعيدة ، وأما المعتزلة فيحذرونها من مخالفة الأدلة العقلية ، وكان بعدها عندهم أهون من مخالفة العقل حيث كان دالا على التثنية ، ودالة قاطعة ، فأما علماء البيان فأنهم وضعوها على ما فيها اللغوية في تفسيرها لدالة على هذه الجوارح ، ولكنهم قالوا : إن الجارحة خيالية غير متحققة))

ويقول الامام الغزالي : ((والاشعرى والمعتزلى لزيادة بحثهما ^(١) في ظاهرهما الى تأويل ظواهر كثيرة . . والمعتزلة أخذ منهم توفلا في التأويلات)) ^(٢) ويصدر العلم من الانسياق الطويل واما المجاز كما يفعل المعتزلة لانه مدعاة للخلاف الشديد . يقول ابن قتيبة : ((واما المجاز فمن جهة غلط كثير من التأويل في التأويل ، وتشعبت بهم الطرق ، واخطفت النحل)) ^(٣) ودعا ابن الاثير الى العسك بظواهر الكلام ، وحمل المعنى عليه ، وعدم الخروج عن ذلك الا اذا دعت الشبهة اليه لما يوردى اليه الخروج عن الظاهر من كثرة الخلافات يقول : ((اعلم ان الأصل في المعنى أن يحل على ظاهر لفظه . . والمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف والمعنى المعدول عن ظاهره الى التأويل يقع فيه الخلاف ، والباب التأويل غير محصور ، والمعنى متناوئون في هذا ، فانه قد يأخذ بعضهم وجها ضحيها من التأويل فيكسوه بمباركته ^(٤) قوة تميزه على غيره من الوجوه القويمة)) .

ولكننا ينبغي أن لا ننسى في مقابل ذلك أن الجدل الطويل الذي دار حول المجاز بين المعتزلة وغيرهم ، من الطوائف الاخرى ، وتوسع المعتزلة في تفسيره واستعماله على مدى كبير ، قد ساعد في تحديد مصطلحه وتحديد مسدا دقيقا لم يكن موجودا عند أحد غيرهم .

٣ - والمجاز يتعلق باللغة ، والعرف اللغوي الذي يفرضه طبعها على أهلها ، ولذلك فان معرفة احكامه وقوانينه لا تكون الا بالرجوع الى أصل اللغة والاستقراء بخبرهم في التفرقة بين الحقيقة والمجاز ، وتصريف ونسب أو بقرينة . فمثلا اذا استعير الاسد للرجل في الشجاعة فوجب اقاربه بحسب هذه ولا يجوز تعدده ، فلا يجوز أن يطلق الاسد على الرجل الآخر لو جسد هذه المشابهة ^(٥) .

ولهذا اعيب قول الشاعر يهجو عن قوته وصحته :

بل لو رأيتني أخت جيراننا
أد أنا في الدار كاني حمار

الا أنه بعيد عن الوضع فالمعروف أن يشبه بالحمار في الهلادة لا بالقوة ^(٦) .

ولكن المعتزلة قوم يقدسون العقل - كما سنتوسع في بيان ذلك بعد قليل - هو من أن الحكم الأقل الذي ينبغي الرجوع اليه في معرفة الاحكام

فاستباط الأدلة فقط اتفق مع العقل أخذوه ، وما تعارض معه نهضوه

١ - فحصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ١٨٥

٢ - تأويل مشكل القرآن : ٧١ ٣ - المثل السائر : ٢٢/١

٤ - المثل السائر : ٨٧/١ : ٩٠

وهو عندهم مقدم على الرأية والنقل . ولكن مسائل اللغة وما يتعلق بها من المجاز وغيره لا تتعلق بالنقل ، ولا تخضع لأحكامه ، وإنما تخضع - كما نقل - لأحكام العرف اللغوي . نقل السيوطي عن الثعالبي في هذا الوهاب قوله في كتاب المخبر : ((أعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع ، ولا يعلم إلا بالجموع إلى أهل اللغة ز والدليل على ذلك أن العقل متقدم على وضع اللغة فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لمسمى مشهوراً متفقاً أن يعلم به أنهم نقلوه إلى غيره . . فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يوقفاً أهل اللغة على أنه مجاز ، وسد عمل في غير مجاز وضع له ، كما وثقوا علمهم وشجاع وحار في القوي والجاهد . وهذا من أقوى الطرق في ذلك)

ولكن المعزلة يفتون في تطويق ما ذهبهم في تقديمها عقل ، والأحكام إليه في كل شيء حتى في أمور اللغة ، وما يتعلق بها ، متجاهلين - كما ذكرنا - أن اللغة لا تخضع لذلك ولا تعتد به ، وقد عني المصنف في تأويلاتهم المجازية يلحون على الجانب العقلي ، ويذهبون به اهتماماً شديداً وقد تناقض لغة النص الذي بين أيديهم تلك البداية والأحكام العقلية التي اتخاها ، وهذا شأن الحكم العقلاني الموضوع هو العقل ولا بد من حمل الكلام على تأويلات مجازية تتوافق العقل ، وتفق مع أحكامه . وقد طبع المعزلة فكرهم هذه نظرياً وعلمياً ، فخرجوا دائماً بأن الكلام إذا خالف ظاهره ما تطعن إليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره التي ما يوافق هذه الأدلة بقول الشرف المرفضي : فإذا روي عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دل عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - أن كان له ظاهر سوحطه على ما يوافق العقل الأدلة العقلية وما يقاها . ولهذا رجعنا في ظاهر كثيرة من كتبنا إلى الله تعالى الكف في ظاهرها الإخبار والتشبيه إلى ما لا يجوز عليه تعالى (١) ومعنى ذلك أن تأويل الكلام أصبح خاضعاً للأدلة العقلية أكثر من خضوعه لأدلة اللغة ، والعرف المستعمل فيها ، والتأويل المجازي أصبح خروجه لا بد منها ، ولا مدوجة عليها حينئذ يتعارض مع هذه الأدلة مستحسناً استعفت اللغة على ذلك لم تسعف ، وعاهد المجاز على هذا أم لسم

١- المعزلة : ٢١٢/١

٢- أمالي المرفضي : ٢٠٠/٢

بما أنه • ان النصف نفس الأطول عند ذلك مغتفر في سبيل العقل
وكذلك العهد فيه • يقول الشريف المرتضى ما ورد في القرآن
من معانيات الوصل عليه السلام مع عصمته وطهارته وكونه الحجة
على الخلق أجمعين : ((انه اذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء
عليهم السلام فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة
يفتضى وقوع الخطأ بينهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحطه
على ما يليق بأدلة العقل ، لأن الكلام يدخل الحقيقة والمجاز
ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصبغ فيها ذلك ، لا ترى
أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال
كقوله تعالى : (وجاء بك والملك صفا صفا ، وقوله : هل ينظرون
الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ، ولا بد مع وضوح
الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه السبيل
لا يجوز الا على الاجسام من تأويل هذه الظواهر ، والعدل عما يقتضيه
صريح الفاظها قرب الأطول أو معد ، ولو جهلنا العلم بالطول جملته
لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة ، وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم
بما أطلقه من كلامه ، ونعلم اذا كان حكيمًا أن له غرضًا صحيحًا •
فقوله تعالى في آية يوسف : (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان
ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين) يعدل
ظاهرة على نسب المعصية الى يوسف ، وقد يشعر ((أن يوسف عزم على
المعصية وأرادها وأنه جلس بغير الربط من المرأة ، ثم انصرف بأن رأى
صورة أبيه يحقوب عاضًا على اصبعه متوقدًا على الواقعة المعصية)) هذا
ما عدل عليه لغة الآية ، ولكن ((اذا ثبت بأدلة العقل التي لا يدعها
الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء
عليهم السلام)) فان الواجب عندئذ ((صرف كل ما ورد ظاهره بخلاف
ذلك من كتاب أو سنة الى ما يليق الأدلة هوافقها ، كما نفعل مثلاً
ذلك فيما ورد ظاهره مخالف لما عدل عليه العقل من صفاته تعالى))

وما يجوز وما لا يجوز)) وأخذ الشريف المرتضى من ثم في تأويل هذه الآيات
 تأويلات مجازية خاضعة لهذه الأدلة التي يتحدث عنها . يقول : ((ويدلها
 الآية وجوه من الطويل في واحد منها يقتضي ثلاثة نهي الله من السب
 على القاحلة)) وأخذ المرتضى في إيراد هذه الطوائف وهي أربعة :
 أحدها أن الهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يتعلق به العزم
 أو الإرادة على الحقيقة لأنه تعالى قال : (ولقد همت به وهم بها) فمتعلق
 الهم بهما إذا كان لا يجوز أن يراد أو يعزم عليهما ، لأن الموجد
 الذي لا يصح فيه ، فلا بد من تقدير محذوف يتعلق بالعزم به . وقد يمكن
 أن يكون متعلق به ههنا هو ضمها ، أو دفعها عن نفسه ، كما يقبل
 الثاني : كنت همت بفلان ، وقد هم فلان بفلان أي بأن يقع به ضرسا
 أو مكروها . فان قيل : فأى معنى لقوله : (لولا أن رأى برهان ربه)
 والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصح البرهان عنها ؟ قلنا : يمكن أن يكون
 الوجه في ذلك أنه لما هم بضمها أراء الله برهانها على أنه ان أقدم
 على طعم به أهلكه أهلها وقطعه ما وأنها تدعى عليه البرادة على القبيح ،
 وعنده بأنه دعاها إليه . فأخبر الله تعالى بأنه صرف عنه سوء والفحشاء .
 وإن قيل : هذا الجواب يقتضي أن جواب (لولا) يتقدمها فيكون التقدير :
 لولا أن رأى برهان ربه لهم بضمها ودفعها ، وتقدم جواب (لولا) فيصح
 غير مستعمل ، أو يقتضي أن يكون (لولا) بضم جواب قلنا : أما تقدم جواب
 (لولا) فجائز . . . غير أننا لا نحتاج إليه في هذا الجواب ، لأن الهمس
 بالضرب قد وقع إلا أنه انصرف به بالبرهان . والتقدير : ولقد همت به ،
 وهم بدفعها ، لولا أن رأى برهان ربه لفظ ذلك ، فالجواب في الحقيقة
 محذوف ، والكلام يقتضيه ، كما حذف الجواب في قوله . . . وقوله . . . وإن قيل
 : قوله : (وهم بها) كقوله : (همت به) فلم جعلتم همتها به متعلقا بالقبح
 ، وهمه بها متعلق بما ذكر من الضرب وغيره ؟ قلنا : أما الظاهر فلا يستدل
 على ما يتعلق به الهم والعزم فيهما جميعا ، وإنما أشتت همتها به متعلقا
 بالقبح لشهادة الكتاب والآثار ، وهي مكنة ممن يجوز عليه فعل القبيح ،
 ولم يؤمن دليل من امتناع عليها ، كما أن ذلك فيه عليه السلام .

والوجه الثاني في تأويل الآية أن يحل الكلام على التقديم والتأخير
 ويكون تخمينه : وقد همت به ، ولولا أن رأى برهان به لهم بهما .
 ويجرى ذلك بمجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا أنى عداؤك
 والوجه الثالث ما خاطره أبو علي الجبالي وهو أن يكون معنى (همتها)
 اشتهاها ، وما ل طبعه الى ماله اليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة
 في مجاز اللذة . كما يقل القائل فيها لا يشبهني : ليس هذا من همتي
 وهذا أهم الأشياء الى . ولا تقيح في الشهوة لأنها من فعل اللسنة
 تعالى فيه ، وإنما يتعلق القبح بتناول المشتبه . والجواب الرابع :
 أن عادة العرب أن يسموا الشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر . وطى
 هذا لا ينكر أن يكون المراد به (همتها) خطر بهاله أمرها .
 ويوسوس اليه الشيطان بالدخا إليها ، من غير أن يكون هناك عزم أو هم .
 فسمى الخطر بالهال همتا ويحد أي يورد المرتضى همتا .
 الوجه الرابع يحد مرة أخرى معقب طبعها مشيرا الى أن ما حطمت
 عليها هو موافقة أدلة العقل : فيقول : ((وإنما أنكرنا ما ادعاه جهله
 المفسرين ، وصرفوا القصاص وقروا به نهي الله عليه السلام لما فسى
 العقل من الأدلة على أن مثل ذلك لا يجوز على الانبياء عليهم السلام
 من حيث كان منقرا عنهم ، وقادحا في النور المجرى اليه بأمرهم))
 ولعله من الواضح تماما خضوع المجاز في هذه التأويلات الأربعة جميعها
 للعقل . حل الكلام مرة على الدخا ، وقد رخصه من مخطئ
 للفعل الواحد (وهم ، همت) ، ثم سرلفظة (البرهان) في الآية
 بما يتفق مع ذلك ، وأوقعه هذا بما يشعر بتقديم جواب (لولا) فجسوزه
 واحتج له ، ولكنه فضل عليه ان حذف ، واستشهد له . وفي الوجه الثاني
 حل الكلام على التقديم والتأخير . وفي الوجه الثالث فسر الهمم بالشهوة
 وبلى الطبع . وفي الوجه الرابع فسر الهمم بالخطر في الهال تسمية
 للشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر .

وتعسف في أكثر ذلك تمسقا واضحا بمراعاة لأدلة العقل التي تحدث عنها .
 وإذا كان الخلاف قد وقع - كما رأينا - في الآيات المتشابهات ~~فمن~~
 استدعى الظاهر ، وحتم استعمال المجاز وغيره من طرائق العقل لسرف الكلام
 وإخراجه عن ظاهره . فإن الحكم الالهي في مثل هذه الأمور ينبغي أن يكون
 باللغة وتقليدها والعرف المجازي الشائع في أمثال هذه القضايا . وأما
 القاضي عبد الجبار فإن الحكم القهري فيها عند العقل وأدلة . وقس على
 في كتابه متشابه القرآن : ((وكل ذلك يوجب أن يرجع في دالة التفسير
 إلى أن يعرف تعالى دليل العقل ، وأنه حكم لا يختار عقل القهري ~~فمن~~
 ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه)) . وقيل في موضع آخر مشهورا
 إلى أن المتشابه لا تكفي فيه اللغة بل لابد فيه من دليل العقل . وقيل :
 ((المحكم أن كان فيه طريقة اللغة أو لغة القرينة لا يحتل إلا الوجه
 الواحد ، فبقي سماعه من عرف طريقة الخطاب ، وطعم القرآن أمكنه أن يسهل
 في الطال على ما يدل عليه ، وليس كذلك المتشابه لأنه وإن كان من العلة
 باللغة يحل القرائن فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر متهدأ ونظر محدد
 ليحمله على الوجه الذي يتطابق المحكم ودليل العقل)) . وقيل كذلك :
 ((فأما إذا كان المحكم والمتشابه وارد في التوحيد والعدل فلا بد من
 تماثلها على أدلة العقل)) . وإذا كان القاضي عبد الجبار يسوغ مسما
 الاعتماد الدال على العقل ، وجعله الحكم الالهي الذي ينهي المودة
 إليه في مسألة المحكم والمتشابه بأنه حكم لا يخطئ ، وقاسم مشترك بين
 الجميع ، ولذلك فإنه يمكن أن يقضى على الخلافات التي قد تفرق حصيل
 هذا الموضوع ، فيقول : ((وسبب اختلاف الناس في المحكم والمتشابه
 ، وأن ما هو محكم عند المشبهة هو من المتشابه عند الموحدة ، وما يعمده
 الموحدة معكنا عند المشبهة بخلافه كان لابد بأن يرجع إلى محكم آخر . . .
 أو بأن يرجع إلى أدلة العقل . . .)) . إلا أننا نرى أن هذا على المكس
 يوسع شقة الخلاف بين الطرفين . فمن قال إن هذه الأدلة العقلية القس

١ - متشابه القرآن : ٦/٢

٢ - المرجع السابق

٣ - المرجع السابق : ٧/٢

٤ - المرجع السابق : ٨/٢

يمتثلها المعتزلة هي موضع اتفاق من أعدائهم ومخالفينهم الذين لهم هم أيضا أدلتهم ومقاييسهم العقلية ؟ وقد أدت هذه الحرية الواسعة التي أعطاهم المعتزلة للرأي والتفكير غير مقهدين أحيانا بالنسب للسفوى أو العرف المجازي الشائع الى كثير من الاختلافات بين رجالهم أنفسهم في وجوه التوصلات المجازية . يقول ابن قتيبة في الحديث عن كثرة الخلافات بين رجال المعتزلة مع بعضهم أنهم يحتكمون في أقوالهم الى العقل الذي يدعون أنه لا يخطئ . فيه الناس : ((وقد كان يجب - مع ما يدعون به من معرفة القياس بواعد آلات النظر - ألا يخطفوا كما لا يخطف الحساب والساح والمهندسون لأن أنتم لا تعمل الا على عدد واحد ، ولا عيسى شكي واحد ، فاما بالهم أكثر الناس اختلافا ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين . فأبو الهذيل الخلاف مخالف النظام والنصار يخاله هما ، وهشام بن الحكم يخالفهم وكذلك ثمانية ومئتين وهشام الأودي وعبد الله بن الحسن . . . وفلان وفلان ليس منهم واحد الا وله مذنب في الدين يدان برأية ، وله عليه تبرج)) .

وهكذا خضع مبحث المجاز على أيدي المعتزلة الى سلطان العقل خصوصا مطلقا في بعض الاحيان بحيث كان يدخل الى شكل من أشكال القياس وطريقة من طرائق الاثبات ، وقد يحل أكثر ما يطبق ، أو يستمد منه كثير من الجوانب الثرة الفنية التي يمكن أن تشيع في الكلام رونقا وحيوية نتيجة احترام الجانب العقلي الحي واللاحاح عليه في التأويل .
٤ - والفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة - كما يرى ابن جني - ((ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان يحد ذلك))

فالحقيقة اذن ما استعمل في المعنى الذي وضع له في الأصل عند بدء اللغة ، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له . ومن الواضح أن هذا التعريف لا يفرق بين أنواع المجاز المخطفة ، لأن الاستعارة تدخل في نطاقها ونحن نواجه مثل هذا التعريف عند الرماني وهو يحدثنا عن الاستعارة وحدها ، فقد مر معنا أنه عرف الاستعارة بقوله : ((تعليق العبارة

١ - تأويل مختف الجديث : ١٥

٢ - الخصائص : ٤٤٢/٢

على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإهانة « كما يدل على أن التفرقة بين الاستعارة والمجاز المرسل لم يكن معروفاً في ذلك الوقت • ولكن صاحب الطراز لا يرضيه تعريف ابن جني للحقيقة ونقل عنه : « هذا فاسد فإنه يلزم فيه خرق الحقائق الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة لأنها لم تعرف الاستعارة على أصل وضعها اللغوي من أجل حقائق » (١) « وثنا على ذلك أن تعريف المجاز على هذه المسيرة التي ذكرها ابن جني بأنه ما لم يعرف الاستعارة على أصل وضعه في اللغة هو أبلغ من نظر العلوي فاسد لأنه أولاً يعطل بالأعلام النقطة من أصل وهو أن هذه الأعلام لم تنقل على استعمالها في اللغة بل نقلت إلى هذه الأشخاص والمعلوم أنها لا تكون مجازات • وثانياً لأن ما هذا حاله يعطل أيضاً بالحقائق العرفية والشرعية فإنها قد استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة • ولم تعرف تلك الاستعمالات اللغوية ولا يقر بأنها مجازات • ويرى أن الأفضل أن يكون التعبير عن المجاز بأنه « ما أضاف معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الآلي والثاني » •

والمتولة في حد يسم عن المجاز يفترضون دائماً وجود أصل حقيقي لكامل صورة مجازية وهو أصل ثابت يأتي المجاز ليحدث فيه خصوصية معينة • ويعرضه عرضاً آخر فيه ميزة وفصل • ينقل الرائي : « وكل استعارة فلا بد فيها من أشيا : مستعار • مستعار له • ومستعار منه • وكل استعارة لابد لها من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة • كقول امرئ القيس قيد الأوكيد • والحقيقة فيه : مانع الأوكيد • وفيه يد الأوكيد أبلغ وأحسن • قل استعارة لابد لها من حقيقة فلا بد من بيان لا يفهم بالحقيقة » « فكان مهنة المجاز هي زخرفة المعنى وتزيينه • ومن ثم يصبح مصلاً باللفظ • وجانبها من جواب العبارة الشكية • فهو قرين الحقيقة والزخرف • ومن ناحية أخرى فإن افتراض أن لكل صورة مجازية أصلاً حقيقياً ترتب عليه أنه لابد من أن تكون الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى

١ - الطراز : ٤٩/١

٢ - الطراز : ١٧/١

٣ - الطراز : ٢٤/١

٤ - النكت : ٨٧

المجازى صلة واضحة وقوية.

ان هذه الصلة هي القرينة الشرعية التي تبيح نقل المعنى عن وضعه الاصلى الى وضع جديد يسمى - كما يقل ابن جنى - ((قرينة تسقط الشبهة))^(١) وإذا لم تكن القرينة واضحة جلية فان هذه النقطة تصبح ضياعاً من الهديان الذي لا مهرب له ، وكما وضحت هذه القرينة كان المجاز أجود . فنظرة المعتزلة الى المجاز نظرة صارفة لا تفلح التداخل وانعدام القواسم والحدود . والحق بعد ذلك أن تصور المعتزلة للمجاز على هذا النحو تصور تقليدي مهووس ، وهو ليس بديعاً في هذا ، فنقاد العرب جميعاً يؤمنون بأن لكل معنى مجازي معنى حقيقياً لا بد منه ولا غنى عنه . وهناك حدود صارفة بين المعنيين ، وقريبة تربط بينهما ، كقطع أو تنضج فيها يقاس حسن المجاز أو رداءته . يقل صاحب الطراز : ((من شرط المجاز أن يكون مبهوماً بالحقيقة ، وليس من شرط الحقيقة أن يكون لها مجاز . وأما الأولى فبيانها أن المفهوم من حقيقة المجاز هو ما كان مستعلاً في أمره بالمفسر موضوعه الاصلى ، فهو يوجب أن يكون قد وضع في الاصل لمعنى آخر . وأما الثاني فبيانها هو أن مفهوم الحقيقة هو اللفظ الذي استعمل في نفس موضوعه الاصلى))^(٢)

وإذا كانت الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي التي تبيح النقطة من الأولى الى الثاني ، فان هذه النقطة تحقق للمعنى الاصلى ثلاثاً : أولاً ، أو توفر له ثلاث فوائد هي - كما يقل ابن جنى - ((الاتساع ، والتوكيد ، والتشبيه)) فان عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة . ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن أصل اللفظ الى معنى جديد إلا إذا تحققت إحدى هذه الصفات الثلاث . ويضرب ابن جنى ضرباً على ذلك الأمثلة والمواضع . فمن ذلك مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم في القوس : هو حرس . فالمعاني الثلاثة موجودة فيه . أما الاتساع فلأنه زاد في أساطير الفسوس الذي هو درس وطرق وجواد ونحوها : الحرس بمعنى أنه ان احتج اليه في شعراً أو مسجراً أو اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء ، ولكن لا يقتضي

١ - الخصائص : ٢٠ / ٤٤٢

٢ - الطراز : ٣ / ٩٩

٣ - الخصائص : ٢ / ٤٤٢

الى ذلك الا بقربة سقط الشبهة • وذلك بأن يقل الشاعر :

طوت مطا جوادك يوم يسوم وقد تعد الجواد فكان يحرا
وكان يقل الساجح : فربك هذا اذا سما بغيره كان دجوا واذا جرى
الى غايته كان يحرا ، ونحو ذلك ••
وأما التشبيه فلأن جبهه في الكثرة مجرى ماء • وأما التوكيد فلأنه يشبه
المعرض بالجواهر ، وهو أثبت في الغرض منه •• وكذلك قيل الله سبحانه
: (وأدخلكم في رحمته) فهذا مجاز ، وفيه الاوصاف الثلاث
أما السعة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجبهات والمحال اسماء هو الرحمة •
وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة • وإن لم يصح • خلصها • بها يجوز دخوله
فلذلك وضعها موضع • وأما التوكيد فلأنه أخرجه عن المعرض بها بغيره
عن الجواهر ، وهذا تعال بالمعرض وتغخم منه اذا صبر الى خير ما يشاهد
وليس صاعين • الا ترى الى قبي بعضهم في الترتيب في الجبيل
ولو رأيت المعروف رجلا لو أيقمه حسا جيلا ، وأما يرض فيه بأن ينسبه
عليه ، وحظ من قدره بأن يصوره في القوس على أشرف أحواله وأنسبه
مفاته ، وذلك بأن يتخيل شخصا متجسما لا عرضا متوهما • عليه قوله :

تظن حب عتمة في فؤادي فهاديه مع الظاني يسير

أي : فهاديه الى الظاني يسير • أي فهاديه مضطوا الى ظانيه يسير •
وذلك أنه لما وصف الحب بالطفل فقد أصبح • الا ترى أنه يجسر
على هذا أن نقول :

شكوت اليها حبها المظفلا فواردها شكواي الا حلالا

فهو المظفل بالحب في أصل اللغة أن يوصف بالمثل ، وأما ذلك وصف
بخص الجواهر لا الأحداث ، وأما التشبيه فلأنه شبه ما لا ينتقل ولا يستقر
بما ينتقل ويترك • وأما السهولة والتوكيد فلأنه أخرجه عن ضعف المعرض
الى قوة الجوهرية • () وقد رأينا أن الجاحظ عندما تحدث عن المجاز
لاحظ أيضا أنه يكسب اللغة أسماء ، ومنها بعد لولات أكثر وأغنى
فقال انه به بأشياءه أصبحت لغة العرب • كما لاحظ الزمخشري أيضا

بعض هذه الصفات التي يحمدها المجاز ما يحدث عنه ابن جني والباحظ
 فذكر أن المجاز في قوله تعالى : (يجعلون أصابعهم في آذانهم
 من الصواق حذر الموت) قد أقاد انما في اللغة ويدل على المبالغة
 قال : ((فان قلت : رأس الأصبع هو الذي يجعل في الأذن . فبملا
 قيل : أنما لهم ؟ قلت : هذا من الانما في اللغة التي لا يكاد
 الحاصر يحصرها كقوله : (فافسلوا وجوهكم وأيديكم) (فاقطعوا أيديهم)
 أي البعض الذي هو إلى المرفق ، والذي إلى الرمخ ، وأيضا في ذكر
 الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل)) .
 وإذا كان المجاز يفيد هذه المعاني جميعها ومعاني أخرى يمكن أن تضم
 من الكلام ، فإنه لذلك أبلغ من الحقيقة ، وأكثر مزية وفضلا . فالشريف
 المرتضى يرى أن الكلام لا يظهر فصاحته ، ولا تقوى بلاغته إذا خلا من وجه
 بلاغي ((وكل كلام خلا من مجازهم محذوف واختصار واقتصار بعد عن
 الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة)) وقد ذكرنا فيما سبق أن الباحظ
 يرى في معنى المجاز مفعلة من مفاخر اللغة العربية ، وهو فضل وأجادة
 في لغتهم يمكن أن يظهر بها وتباهوا . ويتفق الشريف المرتضى
 في هذا أيضا مع الباحظ فيرى أن كلام العرب إنما كان في المرتبة العليا
 من سلم الفصاحة والبلاغة لما يكثر فيه من استعمال ألوان المجاز
 يقول : ((وكلام العرب وحى وإشارات واستعارات ومجازات ، وهذه الباطل
 كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فان الكلام متى خلا من الاستعارة
 وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة بها من البلاغة)) .
 وعلى الرغم من أن القاضي عبد الجبار قد ربط فصاحة الكلام بالفظم ، وارتباط
 أجزائه خلال النسق والتأليف على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ
 مكانه المناسب في التركيب ، الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ
 حقيقة أو مجازا ، إلا أنه أشار إلى أن في المجاز فضل مزية ، أو حسنا
 زائدا يضاف إلى فضيلة الفظم فقال : ((ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة

١ - الكشف : ٢٤/١

٢ - أمالي المرتضى : ٣٠٠/٢

٣ - أمالي المرتضى : ٤/١

والمجاز سهل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال
في اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة ، ولأنه
مواضع تخص فلا تنافى مع المواضع العامة فلا يمتنع أن يكسبون
الحقيقة ^(١) وأنهم ((ووفق المعتزلة في هذا أيضا مع النظر
العامة للمجاز ، فيكاد يجمع نقاد العرب على أن المجاز يبلغ حسن
الحقيقة ، وأنه يلطف الكلام ويكسبه حلاوة وكسوه رشاقة ، والسيوطي
في استهجانه رأى من أنكروا وجود المجاز في القرآن كان يحصر أن هذه
شبهة باطلة لأنها تذهب بشطر الحسن الذي يكسبه الكلام به .
يقول : « ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق
البلغاء على أن المجاز يبلغ من الحقيقة ، ولو وجب خلو القرآن من
المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتكثير القصص وغيرها » .
ويطلب على صهر المعتزلة للمجاز النظر الحسية ، فتكون مهمة المجاز
بناء على ذلك تقديم المعنى للحواس ، وإخراج المعنى المطلق
إلى الحس الطادي . ولعل أكثر من الح على هذا الجانب من المعتزلة
الروائي ، فقد لاحظ عدد حديثه عن التشبيه والاستعارة في التفسير أن
أن النقطة فيها تكون لإخراج التشبيه إلى صورة الإدراك المحسوس
الذي يجعله قريبا للصورة . وحينما راح يتحدث عن وظائف التشبيه
وهي ثالثة ورأى أنه قد يخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع
عليه الحاسة ، وأما أنه يخرج ما لم تجر به المادة إلى ما جرت به المادة
أو يخرج ما لا يعلم بالبدنية إلى ما يعلم بالبدنية ، أو يخرج ما لا قسوة
له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة ، وفي كل هذا - كما يلاحظ -
الحاح على هذه النظر الحسية التي نتحدث عنها . وحينما مضى
يحل كثيرا من أمثلة الاستعارات التي وردت في القرآن الكريم
أرجع الجلال فيها إلى استخدام الحواس المخطئة من صوت ولمس
وطوق وغير ذلك في التمهيد وإخراجه إلى الوجود . وتأثيره في

١ - الضماني : ٢٠١/١٢

٢ - الطبراز : ٨/٢

٣ - معترك الأقران : ٢٤٦/١

كذلك بنظرة الروائي هذه : « يهرى فى المجاز تجسيدا للمعنى وشيئا
 له فى صورة جسمه وذلك بهدف تأكيد المعنى وثبوتة فى النفسوس
 فى قوله تعالى : (وأدخلناه فى رحمته) الذى تحدثنا عنه فهـ
 ظهل مجاز قام على هذه الخاصة فشبه الرحمة — وهى أمر معنوى —
 بشئ محسوس ملموس وصحيح أن ابن جنى قد استعمل مصطلحات
 متخالفة لمصطلحات الروائي ، فاستعمل الجوهر والعرض أحيانا أو غير
 ذلك مالا أنه يلتقى فى نهاية المطاف مع الروائي فى الفكرة الأساسية
 وأخذ أبو هلال العسكري الذى تأثر تأثرا واضحا بالروائي بمفهوم
 الفكرة متوقف عند ذلك ملجأ على فكرة التقديم الحسى فى المجاز
 فهو مثلا عند ما يتعرض للاستعارة فى قوله تعالى : (فجعلناه
 لها) « مثورا » يلاحظ التقديم الهضرى للمعنى ، يهرى ذلك من بلاغة
 المجاز وأمثاله ، فعليه ، فيقول : « حقيقة : أبطلناه حتى لم يحصل
 منه شئ » • والاستعارة أبلغ لأنها اخراج ما لا يرى الا ما يرى (١) •
 وكذلك الاستعارة فى قوله تعالى : (ويهشونها عوجا) هى أبلغ من
 الحقيقة لأنها أخرجت المعنى الحقيقى وهو الخطأ من المعنوسوى
 غير المشاهد الى المعنى المجازى وهو الا عوجا حسى مشاهـ
 والخطأ غير مشاهد • « وحين عدد أبو هلال أقسام التشبيه الاربعة
 كانت جميع المشاهد التى لخصها على ذلك تقوم على أساس الانشغال
 من مشهـدرك بالفكر الى مشهـدرك بالعيان والهد • وهـ
 النظرة الحسية للمجاز ، والتى تأثر فيها — كما ذكرنا — تأثرا واضحا
 بالروائي هـى التى دفعت الى رفض تلك التشبيهات التى جاءت فـسى
 اشعار المحدثين ، والتى أخرجت الحسى الى المعنوى بدلا من أن تخرج
 المعنوى الى الحسى • ونقال فى ذلك : « وقد جاء أشـ المحدثين
 تشبيه ما يرى بالعيان الى ما ينال بالفكرة وهو ردى » (٢) وهى تأسـا
 نفس الفكرة التى رفض من قبله الروائي على أساسها بعض التشبيهات

١ — الصناعتين : ٢٧١

٢ — الصناعتين : ٢٧٤

٣ — الصناعتين : ٢٤٢

لأنها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغض .
 وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة
 أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نقلت
 عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعطت فيه ؟ — وكـ
 الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من
 الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى
 أو العقلى الى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية
 فربط حسن المجاز بما يدل عليه من إخراج الأغض الى الاظهر
 الاوضح ، ورد في ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة
 حسنة فهي توجب الالة بيان لا تنوب عنه الحقيقة))^(١) وقوله : ((التشبيه
 اليلخ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، قال تشبيه الحسن هو
 الذى يخرج الأغض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على
 خلاف ذلك))^(٢) وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرمانى فيما سبق
 أنه بناء على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات
 لأنها أخرجت الاوضح الى الأغض ، وما تقع عليه الحاسة الى ما لا تقع
 عليه ، وكانت من أجل ذلك تفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات
 المعبدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من
 معنى النظر

هـ — وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون — كما رأينا — الى العقل
 أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، همرون فى مطلق هذا المعنى للأدلة
 العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتتمسك له التأملات المجازية
 المختلطة ، إلا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه الطوائف
 دون سقلا لشوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما
 على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيها بموقفون
 من وجوه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

١ — النكت : ٨٧

٢ — الحمدة : ٢٨٧ / ١

لأنها أخرجت المعنوى إلى الحسى ، أو الأوضح إلى الأغض .
 وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة
 أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نظمت
 عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استحدثت فيه ؟ وكيف
 الجواب الطبيعى المترتب على المناقشة السابقة ان المجاز أوضح من
 الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الأقل يخرج المعنوى إلى المادى
 أو العقل إلى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية
 فربط حسن المجاز بما يدل عليه من إخراج الأغض إلى الاظهر
 الأوضح ، وورد فى ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة
 حسنة فهي توجب ثلاثة بيان لا تنوب عنه الحقيقة))^(١) وقوله : ((التشبيه
 البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، والتشبيه الحسن هو
 الذى يخرج الأغض إلى الأوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على
 خلاف ذلك))^(٢) وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرمانى فيها سبق
 أنه بطل على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات
 لأنها أخرجت الأوضح إلى الأغض ، وما فتح عليه الحاسة إلى ما لا تقع
 عليه ، وكانت من أجل ذلك نفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات
 الحميدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من
 معنى النظر .

هـ - وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - إلى العقل
 أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، ويرون فى مخالفة هذا المعنى للأدلة
 العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتلتصقه الطوائف المبانى
 المخطئة ، إلا أن هذا لا يعنى أنهم كانوا يوردون هذه التأييدات
 دون سكا لقوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما
 على الرجوع إلى لغة العرب والشعر القديم والاستنباط به فيما يسوقون
 من وجوه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المبانى

١ - النكت : ٨٧

٢ - الحميدة : ٢٨٧ / ١

لا يمكن أن تقع أو تكتسب صفة الشرعية طالما تستند إلى أساس لغوي
 مكن . ومن هنا كانت دائما هذه المطاولات الشاقة الجسدية
 من المعتزلة للتوفيق بين العقل واللغة ، بين الهادي التي أنشأ
 بها واعتقوها وبين طبيعة المجاز وأصل الحرف اللغوي المستعمل فيه
 وصحيح أن صوت العقل كان هو الأقوى وهو الأهم في نظرهم ~~ففي نظرهم~~
 كما ستوضح بعد قليل ، ولكنهم لابد أن يجدوا له السند اللغوي
 من العربية وكلام القوم مهما كلفهم ذلك من جهد وموصها كان فيهم
 من عسف وجور . وقد وردت خلال دراستنا السابقة لجهود المعتزلة
 أمثلة كثيرة توضح حرص المعتزلة الدائم على هذا السند اللغوي
 من العربية لأقوالهم وأهلانهم المجازية . ^{فقط} ~~فقط~~ كان المعتزلة يسي
 يورد قولاً من شاهد منقول منها كان شأن هذا الشاهد .
 وذلك لم يخال فاء المعتزلة سنة القوم المعروفة في هذه المسائل
 فهم كاهل السنة وجميع علماء العربية على اختلاف طرائقهم ومشاربهم
 يحرصون على الشاهد والمثل في كل ما يقولون ، وعلى الاحتكام
 إلى كلام العرب وطرائقهم في التمهيد ، هو سنة لا يكاد يحيد عنها
 أحد . وكذلك ساءهم المعتزلة مع غيرهم في تدعيم فكره قداسة اللغة ،
 واحترام عاداتها وتقاليدها ، ومراعاة السنن الوارد في استعمالها
 واعتبار المتوارث المنقول عن أهلها أمراً لا يجوز التغريط فيه أو التساهل
 في شأنه .

وهذا طلت النظرة التقليدية شائعة في استعمال المجاز ، وظل الشاعر
 مطالباً بالحفاظ على الأشكال التقليدية الموروثة في كلامه . وما هو
 الجاحظ يتحدث عن بعض التشبيهات الشائعة المشهورة في كلام
 العرب ، ثم يتطرق إلى الحديث عن المجاز في بعض الكلام فيقول
 : ((لا يحبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام ، وليس هذا مما يطرد لنا أن
 نقيسه ، وإنما نقدم على ما أقدموا ونحجم عما أحجبوا ، وننتهي ~~ننتهي~~
 إلى حيث انتهوا ^(١))) داعياً بذلك الشاعر المحدث أن يلتزم

بهذا المؤلف المتوارث ، ولا يحاطى الخروج عليه ، أو التجديد فيه ،
ومعنى ذلك أنه إذا كان العرب يسمون الرجل جبلا ولا يسمونه بجبلا
ويسمون المرأة بقره ، ويسمون الرجل ثورا . . . ويسمون الرجل حميرا
ولا يسمون المرأة أظنا ، ويسمون المرأة نعجة ، ولا يسمونها شاه . . .
فإنه من الحفاظ على ذلك وعدم الخروج عليه .
وهذا لم يتطرق المعتزلة عن فكرة القدسية للغة القديمة ، ومثاليمة
المعروف من كلام العرب وأساليبهم ، وظل المجاز تبعا لذلك خاضعا
للنظرة التقليدية التي كان يتحدث عنها بصراحة القسوس والدعويون .
ومخلاصة القول أن المجاز قد تحدد على أيدي المعتزلة تحديدا واضحا
دقيقا بمعنى الاصطلاحى المقابل للحقيقة . وضوا ينفقونه بهذا المفهوم
على نطاق واسع وكبير فى أبحاثهم ودراساتهم القرآنية ، وخاصة فى تلك
الآيات المتشابهات التى تصادف مبادئ الاعتزال . وقد استنبطوا كثيرا
من خصائص ومميزات ، وأقاموا حولها دراسات واسعة مركزة . وقد كان
من نتيجة الجدال الطويل الذى دار بين المعتزلة وغيرهم من أصحاب
الفرق والطوائف الأخرى حول المجاز ودفاع المعتزلة عنه دفاعا مدعوما
بالحجج والبراهين القوية المقنعة مستندا إلى المتناقل المعروف مسند
كلام العرب أن أدرك الجميع أن المجاز ضرورة لابد منها ، وهو من
مستلزمات التعبير ، وخصيصة مهمة من خصائص العربية ، فأقبل العلماء
على دراسة كثير من أشكال التعبير والصور البيانية فى القرآن ، واستفادوا
كثيرا من تحديدات المعتزلة لمصطلحاتها ، وأوضحهم لكتابتهم
من خصائصها ومميزاتهما .

- ٢٨١ -

الفصل الثاني

قضية النقط والمجسني

ولدت قضية اللفظ والمعنى في رحاب الفلسفة والدين تهجئ ذلك الجدول المتواصل الذي كاد يودع بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلق بالقرآن الكريم : قضية المحكم والمشابه ، وجواز تفسير المشابه أو عدمه ، وقضية قدم القرآن أو حدوثه ، وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق ، وحول جواز قراءة القرآن بخير العربية أو عدم جوازها ، إلى غير ذلك من المسائل والأشور التي اشتد الخلاف حولها ، واتصل الجدول بها . وقد خاض الفقهاء رجال الدين في الحديث بحث عن قضية اللفظ والمعنى كما خاض فيها المتكلمون ، وكان لهم في ذلك آراء وجهات نظر متعددة .

اثبتت أولاً مسألة قراحة القرآن بخير العربية التي كانت نتيجة تواجد افواج والسوام من الأتاجم على اعتناق الإسلام من لم يكونوا يعرفون العربية ، فاستمع ذلك تفكير الفقهاء في جواز قراحة هؤلاء للقرآن بخير لغته الأصلية ، وجرد ذلك بظهيرة الحال إلى التفكير في مفهوم القرآن : أهو في اللفظ ؟ أم في المعنى ؟ أو هو فيهما جميعاً ؟ وهنا على ذلك ففي أي وجه من هذين الوجهين يكمن اعجازه وسوؤه ؟ وهل يجوز ترجمته أولاً تجوز ؟ فقالت الشافعية والمالكية والحنابلة لا تجوز قراحة القرآن بخير العربية ، وإذا كان المسلم لا يحسنها وعوامي فانه يعلو بخير قراحة عند الشافعي ، مما ثم من يحسنها عند المالكية ، وإن أمكنه الاتقان وليس ثم بأن يطلت صلافة . ويرى الحنابلة أن من لم يحسن العربية لزك التعلم ، وإذا لم يعمل مع القدرة على ذلك لم تصح صلافة (١) .

واستقر الاجماع بعد نقاش طويل في هذا الموضوع على أنه يجب قراحة القرآن على هيئته التي يتحدق بها الاعجاز الذي هو في اللفظ والمعنى ومن هنا كانت تمنع قراحة بخير العربية . (وجه الشئ أنه يذهب اعجازه المقصود منه (٢)) ولا لك أيضاً كانت ترجمته حرفة تطابق الأصل العربي غير ممكنة ، وسبب عدم إمكان الترجمة الحرفية أن القرآن الكريم ، بل أي كلام عربي يلحق لا بد أن يحتوى على ضمن من العناصر الفنية هي : المعاني الأصلية ، والصورة التي تحدثت بها الألفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل . ويصحبها الأمام الشافعي الدلالة الظاهرة . ويرى أنها تحدثت من الثبات البلاغية المختلفة

١- انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة الجزء الأول وقسم العبادات : ٢٢

٢- الاتفاق : ١٠٩/١

التي هي من خصائص اللغة العربية * يقول : ((للغة العربية من حيث هي الفاظ دالة على معان نظران : أحدهما من جهة كونها الفاظا أو عبارات دالة على معان مطلقة ، وهي الدلالة الأصلية . والثاني من جهة كونها الفاظا أو عبارات مقبوسة دالة على معان خاصة ، وهي الدلالة الظاهرة . فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع اللغات ، واليهما تقتضي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى فإنه إذا حصل في الوجود فعل لنهد مثلا كالتفاهم ، ثم أراد كل صاحب لسان الاخبار عن نهد بالقيام تأتي له ما أراد من غير كلفه . ومن هذه الجهة يمكن في لسان المصري الاخبار عن اقوال الاولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم . ويتأخر في لسان المعجم حكاية اقوال العرب والأخبار عنها ، وهذا لا اشكال فيه . . . وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الاخبار : فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمرا خاصا له لا لك الاخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الاخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والاختفاء والإيجاز والإطلاق وغير ذلك)) .

ثم يضي الأمام الشاطبي نهدا مجموعة من الألوان والنكات البلاغية التي تتفرد بها اللغة العربية ، ويأخذ هذه النكات في الكلام من معان اضافية لا يستطعن جميع التبيين عليها والاحساس بها إلا أهلها المختصون بها . يقول : ((وذلك أنك تقول في ابتداء الاخبار : قام زيد ، ان لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالمخبر ، فان كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام . وفي جواب السؤال ، أو ما هو منزل تلك المنزلة : ان زيدا قام . وفي جواب النكر للقيام : والله أن زيدا قام . وفي نفي التاكيد على من ينكر قيامه : انما قام زيد . ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره . أعني المخبر عنه ، وحسب الكتابة عنه ، والتصريح به ، وحسب ما يقصد في مساق الاخبار . وما يعطيه مقتضى الحال ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الاخبار بالقيام عن زيد . فمثل هذه التصرفات التي يخطف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود . . . ولكنها من مكلات وشماتة ، وطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه نكر . وهذا النوع الثاني من الموافقات في أصول الأحكام : ١١/٢ .

(١)

اختلفت العبارات • وهذه الدلالات الاضافية المتوقعة التي يكسبها الكلام من طريق
استخدام هذه النكات البلاغية التي تتميز بها العربية من غيرها هي التي تجعل من
التفسير ترجمة الكلام البليغ لما يرمي اليه ذلك من فقدان هذه الدلالات الثرة ، ولذلك
يقول الامام الشاطبي في اعقاب العبارات السابقة : ((واذا ثبت هذا فلا يمكن
لمن اعتبر الوجه الاخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلا
عن أن يترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي الا مع فرض استواء اللسانين في اعتبار
عينا ، كما اذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه ، فإذا ثبت ذلك في
اللسان المطقول اليه من لسان العرب امكن أن يترجم احدهما الى الآخر)) •
واثيرت على سبيل التمثيل أيضا مسألة قدم القرآن وحدوثه ، واستنتج ذلك البحث
في ماهية الكلام وطبيعته • ولخص يكن المعتزلة • كما سبق أن ذكرنا • أول من اعتنق
نظرية خلق القرآن ، ولكنهم هم الذين تنبوا هذا الرأي ، وادفعوا عنه دفاعا
شديدا ، وحشدوا له الادلة والبراهين الكلامية والدينية المختلفة حتى أصبح يحسرف
بهم • وشكل شطرا مهما من اصول عقيدتهم • والذي جرههم الى القول بخلق
القرآن بأيهم في نفي الصفات عن الله حرصا على تنزيهه المطلق عن أية مشابهة
له مع المخلوقين ، نفقوا عن الله تحيا لذلك صفة الكلام ، وانكروا أن يكون متكلما •
وقد مر معنا انهم يذهبون في تلك الآيات التي تنسب اليه كلاما ، أو تصف عسوارا
داربينه وبين الاشياء أو الكائنات الى خطيها على تأويلات مجازية تحدها عمن
حقائق المجردة ، أو يؤولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الاجسام المخصوصة
كاللوح المحفوظ أو شجرة موسى ، أو جبريل ، أو الرسل • وتكون نسبتها اليه كمسما
يضاف ما ننسده اليهم مثلا من قصيدة امرئ القيس اليه على الحقيقة وان لم يكسب
محدثا لها من جهة الآن • والكلام عند المعتزلة هو كائن حسي ، وهو يكون من
الحروف المخلوطة والاصوات المقطعة المسموعة ، وهو حينئذ ينسب الى الله ليس

- (١) المرجع السابق : ٢ - ٤ - ٤٨
(٢) المرجع السابق :
(٣) انظر شرح الاصول الخمسة : ٥٢٨ •

صفة له ، ولكنه شئ خارجي يحدث مخلوق في كائن ما أو شئ من الاشياء المسمى
 ذكها . وكان رأى المعازلة هذا رده فعل لغلو الحنايكة وغيرهم من المشبهة الذين
 ذهبوا (١) الى أن هذا القرآن المتلوي الحاريب والمكوب في المصاحف غير مظلوق
 ولا يحدث ، بل قديم مع الله تعالى . وذهبت الكلايكة الى أن كلام الله تعالى
 هو معنى أدنى قائم بذاته تعالى ^{عزهم} أنه شئ واحد نواء ونجبل ونور وفرقان وان
 هذا الذي نسميه ^{القرآن} حكاية كلام الله تعالى . (١)

وقد حاول الاشاعرة بعد ذلك أن يتوسطوا بين الرأيين جميعا لما وجدوا فيها مسن
 تطرف وظل ، وأما أن القرآن قديم حقا كما ذهب الى ذلك الحنايكة من المشبهة ،
 ولكن ليس بالمعنى الذي ذكره من الحروف والكلمات المكتوبة والاصوات التي نسمعها
 فإن هذا حادف وتستبعد لافل على القرآن ، وأما القديم فهو الكلام النفسي القائم
 في ذات الله لاستحالة أن يقوم شئ حادث في ذات الله . وهذا فرق الاشاعرة
 في موضع خلق القرآن بين المدلول والدلالة في النص القرآني . فالمدلول وهو المعنى
 القائم في ذات الله قديم وسابق في وجوده وأما الدلالة ، أي المعانيات اللفظية
 المكتوبة من الحروف والاصوات التي ينطقها المتكلم فهي محدثة وظاهرة . وقد تبسنى
 هذا الرأي فيما بعد أهل السنة . يقول ابن القيم في التعليل على شريح الزمخشري
 لقوله تعالى في آية الاسراء : ((قل لكن اجئتم الانس والجن على أن ياتسوا
 بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهير)) الذي استدل به
 على خلق القرآن ، ورد به قول من زعم أن القرآن قديم : ((عقيدة أهل السنة
 أن مدلول المعانيات صفة قديمة قائمه بذات الهاء تعالى يطلق عليها قرآن ، ويطلق
 على ادشها وهي هذه الكلمات النصح والأي الكريمة قرآن . وان المعجز عند هيم
 الدليل لا المدلول ، لكنهم يتحيزون من اطلاق القول بأنه مخلوق لوجهين : أحدهما
 أن اطلاق موهوم . والثاني أن السلف الصالح كفوا عنه ما تنفوا آثارهم . وأهل السنة
 (١) شريح الاصول الخمسة : ٥٢٨ .

يقولون : ان القرآن قديم ، لكن لا بمعنى اللفظ الذي يسمعه بعضنا من بعض لسان
هذا حادث ، بل بمعنى كلام الله الذي الوصلة له كانه يذاته تعالى . فهذا هو
القديم كعلمه وإيادته ^(١) .

هذا ان نلاحظ لبعض القضايا والمسائل الدينية والكلامية التي نشأت في احضانها
قضية ((اللفظ والمعنى)) فقد ظهرت اول امرها في رحاب الفلسفة والدين نتيجة الجدال
المطول حول هذه الامور التي سقنا اشارة لبعضها ، ثم انتقلت بعد ذلك الى قضاها
الادب والبيان بصورة عامة . نجد الجاحظ مثالا . ولعله تأثر بها كان يشبع من الحديث
عن جواز ترجمة القرآن الكريم ، ومن جواز قراءة تفسير العربية أو غيرها . فتمسكت
عن ترجمة الشعر ، ^(٢) فحي أن لا يجوز ترجمة الشعر العربي لما يؤدى اليه ذلك من الفساد
والإهاب بموضع الحسن فيه ، فقال عبارته المشهورة التي مر معنا : ((الشعر ~~سريع~~
لا يعطى أن يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حيل قطع نظمه ، هطل وزنه ، وذهب
حسنة ، ومضت موضع النسيب ، لا كالأدب ^(٣) .

كما يرى أنه لا يجوز ترجمة الشعر العربي . وسنرى ذلك من الجاحظ ملاحظ تلك التفسيرات
البلاغية التي تحدث عنها الناطقي كجبر لافتقار جواز ترجمة القرآن وهي تكاثرت
بسبب النظم ، ومن مزايا اللغة العربية ، وهو هنا يعتمد عليها وعلى طائفة منسحين
منه ونقل في نقله فكان ترجمة الشعر العربي الى لغة أخرى . وقد كان الجاحظ
يضع هذه المزايا البلاغية نصب عينه وهو يرى على اللغويين مقلون في أبي عمرو الشيباني
في استحسانه لذلك الميثاقين اللذين نفاها هو عمرو الى ما فهمنا من معنى الحكمة والنسب
وطى في ذلك طائفة البلاغة ، وموطن البراءة ، فحفظنا لغتنا من معنى الحكمة والنسب
الاسلوب ، حتى طلب أن يدونا له ليدخلها في كتبه ، وقد حل الجاحظ هذا
التأليف الذي وجد من أبي عمرو وأمثاله من اللغويين وغيرهم في الاعتماد بالمعنى
فقط الى أن يقول عبارته التي سبق أن عرضنا لها من أن المعاني مطروحة في الطريق

(١) الكشاف : ٥٤٠/٢ .
(٢) الحيوان : ٧٥/١ .
(٣) الحيوان : ٧٨-٧٧/١ .

يعرفها المعجم والشرح والهدى والقوى دون أن تكون غاية في ذلك اسقاط قيمة
 المعاني أو أهدار لفظها ومكانتها في الكلام الجيد الفصح .
 ولكن عبارة الجاحظ هذه - كما سبق أن اشرنا - إذا كانت تعلى من شأن الصياغة
 وتعطيها فضلا على المعاني دون أن تسقط هذه المعاني أو تتكررها ، لأن فيها في
 الوقت نفسه فصلا واضحا بين هذين المنصحين المصحين من عناصر العمل الفني . ومن
 الواضح من خلال ذلك المعنى الموجز الذي سقاه أن الفصل بين اللفظ والمعنى
 قد بدأ منذ فترة مبكرة ، وأن الجدل الذي دار حول ترجمة القرآن ، وجواز قراءته
 بغير المعنى أو عدم جواز ذلك كان من أجل احكام مبدئية الثنائية الحادة بين
 المنصحين ، فقد رأينا الجدل في هذا الموضوع يسوق الى الحديث عن اعجاز
 القرآن وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو في كليهما ، وقد انتهى فريق الانتصار
 لهذا المنصر ، وتبقى فريق ثان الانتصار للمنصر الآخر ، ثم وقع شبه اجناع عارها
 الاعجاز فيهما جميعا . وفي كل ذلك كان ينظر الى اللفظ والمعنى وكأنها مستقلان ،
 أو كأن بينهما فصلا حادا . كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن وقدم
 كلام الله أو حدوثه ، كانت هذه الثنائية موجودة أيضا في اذهان الخاضعين
 في الموضوع فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النص القرآني : بين المعنى القائم
 في ذات الله وبين العبارات اللفظية التي يحبرها عنه . فكلام الله قديم من حيث
 معانيه ، يحدث من حيث الفاظه المتصلة بالهشرا المخلوقين ثم أصبح الجدل يحسم
 بين الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والاشاعرة . وطريق هذا
 الجدل الى الحديث عن اعجاز القرآن ، وكان مركزا حول اعجاز هذا النص المنظم
 المعنى لا اعجاز القائم في الذات الالهية . ثم شاعت في الهيئة الاعتزالية فكرة الصرف
 التي نادى بها النظام ، وزعم فيها أن القرآن ليس كتابا مدجرا من حيث فصاحته
 وملاغته ، وأن الناس قادرين على مثله لولا أنهم صرفوا عن ذلك ضربا من الصرف . وقد
 تصدى لهذا الرأي منذئذ تلميذه الجاحظ ، فأنكر على اعتزله ما ذهب اليه ، وحاصل
 أن يلتصق اعجاز القرآن ، وسر تفوقه فوجد ذلك في النظم ، وكان مفهوم النظم عنده

كما لاحظنا قبل قليل - شكلها - فحطه ذلك على أن يفضل الشكل على الضمن ،
 وحطه العزه ، والشرف ، وأعلن في قسمة اللفظ والمعنى آياهم التي سبق أن تعرضنا
 لها ، والتي أصبحت فيها بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانته
 في الادب والبيان ، ولما كان يتمتع به من شخصية طامحه مبرورة .
 ادّاع الجاحظ المعتزلي - كما ذكرنا - فكرة أهمية اللفظ وحطه وترجيحه على المعنى
 دون أن يقصد إسقاط المعنى أو احتقاره ، ولكن قبل الجاحظ غفل طه الهذلي على غير
 ما أراد له صاحبه ، وتوهمه الناس طويلاً قضية المعاني ، وحطاً من قدرها ، ونسبك
 هذا القصور خطاً عليها على القائلين بالادب ، لا انصرفوا طاعة الناس من هرجاسك
 الى الشكل . وأعطاه الأهمية الاولى وأولته العزه والشرف ، ولم تعد تعطى المعنى
 كبير فضل ، بل أصبح الشكل وحده مقياس الادب الجيد ، وهو يؤزن به براعة الادباء ،
 وتعرف اقدارهم . وحمل الجاحظ في هذه القضية النقدية الخطيرة . فنحن نجسده
 آياهم في جميع البيئات الادبية ، وقد اسيء فهمها أحياناً ، أو طغى في فهمها
 أحياناً اخرى . ولعل من أشد النقاد ظاهراً بالجاحظ في قسمة اللفظ والمعنى
 أبو هلال العسكري الذي أجمع اسماء الجبال التي في الشعر الى اللفظ ، وقال في
 في ذلك . فقد اظهر أبو هلال عبارات الجاحظ وغلا فيها ، فقال : ((وليس
 الشأن في إيراد المعاني لان المعاني يعرفها العرب والعجم والفريق والمصدر
 وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه ، وحسنه وهيبته ، وتزائده وقائه ، وكثرة تلاوته
 وقائه مع صحة المعنى والتركيب ، والدخول من أورد النظم والمطاليف ، وليس مطلب حسن
 المعنى إلا أن يكون صواباً ، ولا يقع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصلنا))^(١) وقد
 أبو هلال في موضع آخر أيضاً أن الميزة البلاغية للكلام إنما تكمن في الالفاظ ، لان المعاني
 قد تقع للناس جميعاً ، للخاصة والعامة ، وإنما يتفاضلون في نظمها وتأليفها على
 شكل معين . يقول : ((على أن المعاني مشتركة بين العقلاء ، فهم يقع الجهد للمعنى في
 والتعظيم والتمجيد ، وإنما يتفاضل الناس في الالفاظ وصفها ونظمها))^(٢) ويدل على

على أهمية الالفاظ في العمل الفني ، وأنها التي يقوم عليها أساس التفاضل ، فيذكر
أن الكتاب إنما ينحون خطهم ورمائلهم لمقتضاهم بمقدار الصنع في الخط ~~الخط~~
والرماله ، فيقول : ~~من الدليل أن مدار البلاغة اللفظ أن الخط الرائعة~~ * والاشعار
الرائقة ما علت لأفهام المعاني فقط ، لأن الردي في الالفاظ يقوم مقام ~~الخط~~
منها في الأفهام . وإنما يدل حسن الكلام ، وأحكام صنعه ورونق الفاظه . . . على
فيل قائله ، وفهم منشئه (١)

وليس أبو هلال وحده هو الذي أخذ أوكاد عبارات الجاحظ وزادها ماله وظلسوا
بل يشك في ذلك أبو القاسم الأصفهاني الذي شواه يردد في القرن الخامس أن الناس
جميعا يشتركون في معرفة المعاني ، فحين مطروحة نصب العين الجميع ، وأسس
خواطيرهم ، لا يكاد يحتل ، مطلبها على أحد منهم ، وإنما الشأن للصياغة . . . يقول
(٢) اعلم أن المعاني مطروحة نصب العين ، وتجاه الخواطر ، يعرفها نازله الويسر
وساكنه المدر ، والقرايح تشترك فيها ، وإنما المعنى في سهولة مخرج اللفظ
وكثرة الطاء وجودة السبك ، وأنا انشدك أبياتا محتاها واحد إلا أن تفاوتها في اللفظ
عظيم (٢) .

وكانت أحمر عهد القاهر الجرجاني أن ~~أراد الجاحظ~~ حول اللفظ والمعنى قد أسى ، فظهر ،
ولذهب الناس في تصورهما إلى غير ما رأى إليه صاحبهما ، حتى أصبحت خطرا على
البلاغة والمقاييس الفنية ، لأن التناهي بين هذين العنصرين قد شاعت بين النحاة
أولا ، ثم ظلت العناية بالشكل على اهتمام الجميع ، حتى أصبحوا يرون فيه مصدر
الجمال الأول ، وضوا يهايون في حسن الصياغة وانتقائها والتفنن في الواقع
على حساب المعاني والأفكار . رأى عهد القاهر أن الناس قد اطمأؤوا فهم نظرية
الجاحظ من وجهها معا : لم يدركوا مفهومه عن اللفظ ، كما جهلوا تصور للمعاني
التي قال عنها أنها ملقاء في الطريق ، فحاول أن يوجه رأى الجاحظ التوجيه الصحيح ،
فيرون أنها عثمان في حديثه عن الالفاظ لم يرد اللفظه المستقلة برأسها فهذه لا قيمة
لها ، ولا تكتسب اللفظه المفردة فضيلة على لفظه أخرى إلا إذا كانت احداها مألوفة

وجه عبد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ توجيهاً مديداً فجعله مرادفاً للكلمة المصورة ،
 وذكر أنه قد كان من باب الواضعين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويردوا به المصوّر
 التي تحدثها الألفاظ بسبب النظم . ولعل السبب في هذا أن تفصيل اجزا * الكلام
 الى اللفظ والمعنى والمصوّر لم تكن قد اتضحت بعد في اذهان النقاد ، الا كسان
 المصوّر أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما ^(١) . فلما نفى الجاحظ أن يكون
 موطن الهلافة في الكلام متعلقاً بالمعنى لم يجد الا اللفظ ^(٢) فغيره عن المصوّر ، على
 أن كلامه لم يخل من الاشارة الى مصطلح المصوّر والتصوّر ولذا كان الامام عبد القاهر
 وهو يتحدث عن الميزة الهلافة للكلام ، يربط ذلك الى المصوّر التي تحدثها النظم
 يعترف بدور الجاحظ في الاسهام في بناء هذا المصوّر ، ويشير الى استفادته منه
 في ذلك فيقول : ((وليس قولنا : المصوّر قايماً بمن ابتدئناه ، ولكن يكفك قول الجاحظ
 وانما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج ، وجنس من التصوّر ^(٣) . فبعد التأسيس
 الذي يوجه الى الجاحظ هذا التوجيه الشديد من ناحية ^(٤) ويستفيد منه استفادة واضحة
 من ناحية أخرى ، يقول محمد غنمي هلال : ((على الرغم من امالة عبد القاهر فيما
 سقاه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقيه وهذا حدوهم في الاعتداد بالصياغة ،
 وانها نظير التصوير والنقش ، وكانت جل افكاره دائره حول هذه الصياغة ، وقد اتسدت
 افادة كبرى من افكار اصحاب اللفظ وترجمته على المعنى ، وخاصة الجاحظ ، نفى
 كتب الجاحظ هذه الافكار عبد القاهر جميعها ولكن تجلت امالته بعد ذلك في ثورته
 على معاصريه من اشتغالوا في نصرة اللفظ حتى غفلوا عنه عن الغاية . . . وقد عزا الجاحظ
 الحسن للالفاظ ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفة أنه يقصد الصياغة ولا المصوّر
 الالفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل ، وهذا معنى قريب كل القريب ما اراده عبد
 القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها ^(٥))) بعد أن شرح عبد القاهر مفهوم اللفظ عند
 (١) دلائل الإعجاز : ٩٠ ، تعليق المراغي . أولى سنة : (١٩٥٠م / ١٣٦٩هـ)
 (٢) المعجم الصريح .
 (٣) المرجع السابق .
 (٤) النقد الادبي الحديث : ٢٨١ - ٢٨٧ .

الجاحظ على هذا التوضيح بوجه أيضا مفهومه من المعنى . فقد قال الجاحظ :
 ان المعاني مطبوعة في الطريق ، فاية معان هذه ؟ يرى عبد القاهر ان هذا المعنى
 الذي يتحدث عنه ابو عثمان يشبه (المادة الاولى) او (المادة الخام) التي يصنع
 منها المائع خاتما او سوارا . هذا المعنى هو (الذهب) او (الفضة) مثلا وان
 حينئذ ترى الخاتم او السوار في صورته المكتلة لا تحكم عليه من خلال الذهب او الفضة
 التي صنع منها ، وانما تحكم عليه من حيث هو خام او سوار مكمل الصنع تام الهيئة .
 فمادته الاولى - الذهب او الفضة - لاقية لها وخذها ، انما شيء طلق مطسوخ
 في الطريق ، شيء في متناول ايدي الناس جميعا ، ولا يصح لها فضل الا حجب
 تعطى صورتها **الحاطة** في قالب الصنعة الجميل ، يقول عبد القاهر : (ملاحظ
 ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وان سبيل المعنى الذي يجر عنه سبيل
 الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منهما خام او مسطور ،
 فكما ان محالا اذا انت اردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل وذا ان تنظر
 الى الفضة الحاطة لتلك الصورة او الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة ، وكذلك
 محال اذا اردت ان تعرف مكان الفضل والمزج في الكلام ان تنظر في مجرده معناه كما
 انا لو فضلنا خطا على خاتم بان تكون فضة هذا اجود ، اوله انفس ، لم يكن ذلك
 تفضيلا له من حيث هو خام ، وكذلك ينهض اذا فضلنا بوطا على بيت من اجل منسأه
 ان لا يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام وهذا قاطع ^(١) فأمره) .

على ان عبد القاهر قد جاء متأخرا بعد ان شاعت التناقض بين اللفظ والمعنى ^{في} الناس
 وذاعت بينهم نظرية الجاحظ بشكل قوي مغلوطة حينئذ ، وشكل مبالغ فيه حينئذ آخر ، وتناقل
 الناس رأى الجاحظ على أنه مناداة منه - وهو من هو في التاريخ الادبي ؟ - ^{في المعنى} بلفظ
 اللفظ ^{في المعنى} وهذا ما للصياغة والاحتفال بها احتفالا شديدا حتى ولو كان ذلك على حساب

تقدّمه بن جعفر ^{يخسر} جمال الشعر في صياغه ، فلا تذهب على الشاعر أن يعجز لاي
معنى يشاء سواه كان هذا المعنى حسنا أو سيئا ، وضيقا أو رفيعا فإدام بذلك أن يعرضه
في صياغة جملة وشكل موثوق . فالشعر صناعة قبل كل شيء ، ولا لك فلاح من الاهتمام
بتحسين الصياغة والشكل في العظام الاول . يقول : ((والمعاني كلها معرضة للشاعر
وله أن يتكلم فيها أحب وأنهم من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه إلا كانت المعاني
للشعر منزلة المادة الموضوع ، والشعر فيها كالصهر كما يوجد في كل صناعة من أن
لا يد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصهر . مثل الخشب للتجارة ، والقض للصياغة
وعلى الشاعر إذا شرع في معنى كان من الرفعة والصفة ، والرفعة والزخامة ، والبطح
والقناعة ، والبطح والمضيعة ، وغير ذلك من المعاني الحميدة والامية ، أن يتوخى
البلوغ في التجهيد في ذلك الى النهاية المطلوبة ^(١) . وإدام الشأن للصياغة ، والفضل
في تجهيد ما فلا يأمن على الشاعر أن يناقش نفسه ، بل يعد ذلك فضيلة له تدل على
تفككه من الصنعة ((فنناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئا مسما
وصفا حسنا ، ثم يهمله لما حسنا أيضا غير متكرر ولا معيب من فضله إذا احسن المسودح
واللام ، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته وتقديره علمها ^(٢))) .
ويتلهم الامدى لكثرة الجاحظ في المعاني الملقاة ، فيرى أن الفضل في الشعر يرجع
الى الالفاظ ، لان المعاني موجودة في كل امه وفي كل لغة ، وما بات به الشاعر
أو الاديب من معنى لطيف أو حكمه بارع أو ادب حسن فإنه ليس له من الخطر مسما
للصياغة ، ويمكن الاستغناء عنه عند الضرورة لانه شيء رائد في الكلام ، لان المعقول
الاول على الصياغة يقول : ((ودقيق المعاني موجود في كل امه وفي كل لغة ، وليس
الشعر عند أهل العلم به الا حسن الثاني ^{ويحب التأمل} ، واختيار الكلام ، ووضع
الالفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في علمه
وأن تكون الاستعارات والتشبيهات لا تفتقر الى التصريح له ، وغير متأنه لمقتضى ، فإن الكلام

(١) نقد الشعر : ٢٧
(٢) نقد الشعر : ١٨ .

لا يكفى البهاء والرويق الا اذا كان بهذا الوصف . . . فان اتفق مع هذا معينى لطيف أو حكمه بأوجه أو أدب حسن ، فذلك زائد فى بهاء الكلام ، وأن لم يتفق فقد راعى الكلام بنفسه ، واستغنى عما سواه . (١)

ويحدثنا الامدى فى آخر من الموازنه أن المطهرين وأهل البلاغة مجسمون علمى أن الفضل ليس فى المعانى ، ولا فى استقصائها أو الإحاطة بها ، ولكن فى الالهام بهذه المعانى أى فى صياغتها بالصياغة الجميلة الموثرة . والامدى يؤيد هؤلاء ، ويصحح بأنثائهم المهم والاهاب مذمهمهم . يقول : والمطهرين وأهل البلاغة لا يكون الفضل عندهم من جهة استقصاء المعانى ، والافراق فى الوصف ، وإنما يكون الفضل عندهم فى الالهام بالمعانى ، وأخذ الحفوشها كما كانت الاوائل تفعل ، مع جودة التعبير وقرب المعانى . والقول فى هذا قولهم والله اذهب . (٢)

ويتزايد اهتمام الناس بالصياغة ، واعطاؤها المنزلة والشرف فى العمل الفنى ، حتى اذا وصلنا الى عصر ابن رشيق القيروانى وجدناه عن الثائفة الشائفة بين هذين المنصحين ، وأن لكل منهم شيعا وأحزابا . فهناك اصحاب الالفاظ ، واصحاب المعانى ، ولكم سبل من هذين الفريقين آراء ومذاهب ، ولكن ((أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى)) ويورد بعضهم من حجج اصحاب اللفظ فيقول : ((سمعت بعض الحفاظ يقول : قال العلماء اللفظ اعلى من المعنى ثمتا ، واعظم قيمة ، واعز مطلقا ، فان المعانى موجودة فى طبع الناس ، بمعنى الجاهل فيها والحاذق ولكن العمل على جودة الالفاظ وحسن التعبير وصحة التأليف . الاخرى نوان رجال اراد فى المديح تشبيه رجل لما أخطأ أن يشبهه فى الجود بالثيت والبحر ، وفى الاقدام بالاسد ، وفى الضياء بالسيف ، وفى العزم بالمسك ، وفى الحسن بالشمس ، فان لم يحسن تركيب هذه المعانى فى أحسن حلاها من اللفظ الجيد الجامع للمعنى والجزالة والعدو والمطلو والمسهولة والحلاوة لم يكن

- (١) الموازنه : ٤٠١/١ .
(٢) الموازنه : ٤٩١/١ .
(٣) المعتمد : ١٢٧/١ .

للمعنى قدره (١) ((وينقل ابن رشيق رأى استاذه عبد الكريم النهشلى فى تفسيره
اللفظ على المعنى فى شعره وتأليفه فيقول : ((الكلام الجبل اغنى عن المعانى
اللطيفة من المعانى اللطيفة عن الكلام الجبل)) (٢) .

وتزايد عناية الناس بالشكل تزايداً شديداً ، حتى اذا وصلنا الى القرون المتأخرة
وجدنا ناقداً كآبن خلدون مثلاً يكاد يخرج عن المعانى كل قيمة ، وينسب الفضل
كل الفضل للالفاظ ، فهى الاصل والمعانى تابعة لها ، وأن صياغة الكلام شعره
ونثره مضمونه فى ابداء اللفظ ، فمضى حفظ المرء واجاهه واعينه على الطريقة التى
درج العرب على استعماله فيها فقد أصبح أدبياً يلها ، وإن يجد امامه أية
صعوبة تعترضه اذ المعانى شئ يأتى على الهامش ، ولا يمكن أن تشكل فى العمل
الأدبى أية صعوبة : يقول ابن خلدون ((أعلم أن صناعة الكلام نظم ونثر أنا هى
فى الالفاظ لا فى المعانى ، وأنا المعانى تبع لها وهى أصل ، فالصانع السعدي
يحاول ملكة الكلام فى النظم والنثر أنا يحاوطها فى الالفاظ بحفظ أمثالها من كلام
العرب ليكثر استعماله وجهه على لسانه ، حتى تستقر له الملكة فى لسانه فصرخ وأما
المعانى فهى الضمائر ، أيضاً فالمعانى موجودة عند كل واحد ، وفى طوع كل فكر
منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج الى صناعة ، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو
المحتاج للصناعة كما قلنا ، وهى بمثابة القوالب للمعانى ، فكما أن الاوانى التى
يفتخر بها الماء من البحر عنها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخشرف
والدبا واحد فى نفسه ، وتختلف البرودة فى الاوانى الملؤة بالماء باختلاف جنسها
لا باختلاف الماء . . .)) (٣) .

ملك هى امداً لبعض ماتركه نظرية الجاحظ المعتزلى فى الالفاظ والمعانى ، وسأ
وجهت اليه الانظار من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها ، دون أن يقول الجاحظ
أن ذلك على حساب المعانى أو فوق انتاضها ، حتى ذهب بعض النقاد - كما
رأيت الى المبالغة

(١) المرجع السابق .

(٢) العدة : ١٢٨/١

(٣) مقدمة ابن خلدون : ٦٥٧ .

الشديد بالاحتفال بالالفاظ ولو على حساب المعنى ، فأسلوا فهم الجاحظ ، أو نظريا
اليه نظره مطحونه .

وعلى العموم لا شك ~~في~~ يمكننا أن نلاحظ الامور التالية ونحن ندرس قضية اللفظ
والمعنى في البنية الاعترافية :

١ - حاول المعتزله منذ البدايه التوفيق بين اللفظ والمعنى ، والدعوه الى ضسوره
التشاكل بينهما ، وقد بدأت هذه النظره مبكرا جدا في صحيفه بشر السدي
الح كبريا على ضرورة مشاكله اللفظ المعنوية ^{وأن} الاديب في كتابه التناسق ،
والتوافق بينهما ، فلكل معنى من الالفاظ ما يكون ادخل في التعبير عنه ، وأقدر
على إبرازه وإظهاره . وهذه المشكله هي جزء من مراعاة مقتضى الحال ، وموافقة
المقام للمقال التي تحدث عنها بشر طويلا ، وقد أتى الجاحظ من بعده ، فطور
هذه المفاهيم جميعا ، وراح يلج اللاحاح الشديد - على الرغم من حديثه عن
أهمية الصياغه على ضرورة التوافق بين اللفظ والمعنى - وشدة التلميح بها .
فالكلام لا تأثير له الا اذا تشاكل لفظه مع معناه ، ويصعب فيه أن لكل ضرب من
الحدوث ضربا من الالفاظ أكثر ملائمة له . وتوسع في تفصيل الحديث عن قاعدة
مراعاة مقتضى الحال التي ألم بها بشر ، وأعادها مدلولات جديدة ، فربط
الالفاظ بأحوال المخاطب ، فدعا الى ادراك قدره حتى تتفق له المسارات
التي تليق بمقامه ومزجه ، كما ربطها بالموقف الذي تقال فيه ، كأن يكون خطبه
تكلم أو خطبه في يوم الجمع ، أو بين الساطين ، وغير ذلك من المواقف
التي ينبغي للاديب أن يراعيها ، ويتفق ما يصلح لها من الالفاظ والتعبيرات .
وقد نهى المعتزله في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال نهيا واسعا ، وأدخلها
الى البلاغه الدريه على نطاق كبير ، حتى أصبحت فيها بعد عند بعض النقاد
العرب هي التعريف الجامع المانع للبلاغه . يقول القزويني : « البلاغه نفسى
الكلام مطابقتها لمقتضى الحال من فصاحتها ^(١) » وقد بلغ من توسعهم في هذا

القاعدة انها قد شطت عندهم كثيرا من اقلين القول الاخرى كالاجاز والاطناب والاعراب
والافصاح والسهولة والرياسة وغير ذلك مما مر معنا . وقد كانت عند المعتزلة من
هذا الهداية الدوافع التي تجعلهم يتحدثون عن هذه القواعد الفنية ، فقد ركزوا
لاهتمامهم بقضية الخطابه التي المنا بها فيما سبق ، وعنايتهم بالحديث عنها ، والتمسك
باصولها وقواعدها دخل في ذلك ، فلقد كانت الخطابه عند المعتزلة - كما عرفنا - وسيلة
الجدل ، وسلاح الاصطاح والمناظرة ، ولا شك أن الخطيب لا يملك التأثير في الناس
والقدرة على اقناعهم اذا لم يراع مطالبهم وقادريهم ، وعرف احوال الكلام وقادار المعاني ،
وما يستعمل فيها من الالفاظ والتعابير ، كما كان لاختلاط مفهوم البلاغه بمفهوم الخطابه
عند المعتزلة الاول دخل في ذلك .

وهي بعض المعتزلة في هذا الشأن أن الصلة بين اللفظ والمعنى هي صلة قائمة أصلاً في طبيعة اللفظ المفردة نفسها ، قد يدل نطق اللفظ وجرمها وحروفها على قدر كبير من المعنى الذي يمكن فيها ، فكان طبيعة اللغة العربية قائمة على هذه الميزة الممتازة . ان في اللفظ المفرد وحده قبل أن يملك مع غيره في سياق النظم والتركيب ما يحاط به من معنى كبير من معناه ، وتكون براعة الاديب وحسنه الفنى المرفه عندنا في ادراكه لهذه الالفاظ وتصيدها والاستفادة منها في المعنى الذي يريد التعبير عنه . وقد توسع ابن جني في المعتزلي في الحديث عن هذه القاعدة توسعاً شديداً وضرب لها كثيراً من الامثلة والشواهد . لاحظ ط في الحرف المفرد من دلالة على المعنى فقال : من ذلك قولهم : خضم وخضم ، فالخضم لاكل الرطب كالبطيخ واللقا ، وما كان نحوهم من المأكول الرطب ، والخضم للصلب اليابس ، نحو قنعت الداهية شعيرها - فأخاروا الخاء لرخاوتها للرطب ، والقصاص لما ابتها لليابس ، حظوا لمسموع الاصوات على مسموع الاحداث . ومن ذلك قولهم : انضج للما ونحوه ، والانضج أقوى من النضج قال تعالى : (فهما عينا نضاجتان) فجعلوا الخاء لرخاوتها للما الضعيف والخاء لغلظها لما هو أقوى منه كما لاحظ ابن جني (١) الخصائص : ١٥٨/٢ .

أن وزن الكلمة ويرد لها على صيغة معينة يوحى بشئ من معناها . يقول : ((قسسال
 الخليل : كأنهم توهّموا في صوت الجندب استقالة وهذا فقالوا : صر ونومسوا
 على صوت البازي تحليها فقالوا : صرصر وقال سيويه في المصادر التي جاءت على الفعلان
 انها تأتي للاضطراب والحركة ، نحو : النقران ، والغليان ، والثنيان . فقيل :
 يتوالى حركات المثال توالى حركات الافعال ووجدت انا من هذا الحديث أشياء كتسيرة
 على سمت ما حذاء ، وضهاج ما مثلاه . وذلك ان نجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي
 للتكرير نحو : الزمرجة ، والقلقة ، والململة ، والقلمعة والمصععة ، والجرجرة ، والقرقرة
 ووجدت أيضا (الفسلي) في المصادر والصفات انما تأتي للسعة نحو : البشكى ، -
 والجمري ، والولقى .)) ^(١) ومن أجل ذلك تكون كل زيادة في وزن الكلمة مؤثرة على
 تخيير في معناها . فزيادة اللفظ حرفا أو الانتقام منه تعني زيادة في المعنى أو نقصا
 في مدلوله . يقول ابن جني : ((وحده فإذا كانت الالفاظ ادله على المعاني ثم زيد
 فيها شئ أوجت القسمة له زيادة المعنى به ، وكذا أن انحرفت به عن معناه وعديه
 كان ذلك دليلا على حادث متجدد له))^(٢)
 ويضرب على ذلك مجموع من الأمثلة والشواهد التي أدت زيادة اللفظ فيها إلى زيادته
 في المعنى ، فيقول : (هذا فصل من العربية حسن . منه قولهم : خشن وأخشوشن
 فمعنى خشن دون معنى أخشوشن ، لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو . . . وكذا لك
 قولهم اعشب المكان ، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا : اعشوشب . ومثله : خلوا وخلولي
 ، وخلق وخلق وخلق ، وأغدغن . . . ومن ذلك قولهم : رجلا جميل ووضي .
 فإذا أرادوا المبالغة في ذلك قالوا : وضّاء ، وجمال ، فزادوا في اللفظ هذه الزيادة
 لزيادة معناه ^(٣) ويتطرق بعض المعتزلة في هذا الرأي ، ويلاحظ فيه مبالغة شديدة ، فيرى
 أن الصلة بين اللفظ ومعناه هي صلة ضربية لازمة . وهي علاقة واجبة لا تتخلف أبدا . ومثل
 ذلك عباد الصهيبي الذي زعم أن مجرد النطق باللفظ يمكن أن يدلنا على معناه أو شئ

(١) الخصائص : ١٥٢/٢

(٢) الخصائص : ٢١٤/٣ - ٢١١

منه . ولكن - أى عباد هذا لا يكاد يعتقد به . وقد ذكر السويدي أن المحققين يرون
- رأى عباد لفساده ، ويقول : ((دليل نساده أن اللفظ لو دل بالآلات لفهم كسمل
واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية ^(١))) والحق أن المستزلة هم الذين
إذا عوا في البلاغة العربية على نفا في واسع كبير فكة مشكلة اللفظ للمعنى التي أصبحت
فيها بعد قاعد ، منهم من قواعد النقد والبلاغة ، ولا شك أن اصدا هذه الفكرة كانت
موجوده قبل المستزلة في تلك الأقوال المثيرة التي نقلت إليها عن المتقدمين ولكن
المستزلة قد طفقوا هذه الفكرة ، ومدوا أطنابها ، وأعطوها أبعادا عميقة ، ثم
حولوها إلى قاعدة عامة أصبحت - كما ذكرنا - عباد البلاغة العربية ، وهي لكسسية
مراعاة مقتضى الحال . أو ما يجب لكل مقام من المقال . كما أصبحت فكة مشكلة
اللفظ للمعنى في حد ذاتها أصلا منها من أصول عمود الشعر عند العرب . وقد توقف ^(٢)
عندها كثير من النقاد العرب متأثرين بملاحظات يشبهن العدم والجاحظ في هذا الموضوع
وتحدثوا عنها من دورها في فصاحة الكلام وبلاغته . فمن أدوات الشعر المهمة عند الحسن
طهاطيا : « اطلاق كل معنى حقه من العبارة ، وإيراد ما يشاكله من الألفاظ حسنى
تبرز في أحسن زى وأبهى صوره ^(٣) » كما تحدث عن مراعاة مقتضى الحال التي شرحها
المستزلة فقال : (ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه على أخرى وهي عواقبه للحال التي
بعد مثله لها ^(٤)) . وشوقف ابن قتيبة أيضا عند قاعدة المقام والمثال ، وشرحها
دون أن يزد شيئا عما أتى به الجاحظ ، فيحدثنا عن الأدوات التي تلزم الكاتب
في صنعه فيقول : ((ويستجب له أن ينزل الفاظه في كنهه فيجعلها على قدر الكاتب
والكتوب إليه ، ولا يعطى خسير الناس رفيع الكلام ، ولا رفيع الناس وضعف الكلام)) ثم
يرد على قول ابن عريضا لكاتبه : (وأجمع الكثير ما تهجد في القليل ما تقول) .

٥ - عبار الشعر : ١١

- | | |
|-----|-----------------------------------|
| (١) | المزهر : ١١/١ |
| (٢) | مقدمة شرح المباشرة للحيزوقي : ٩/١ |
| (٣) | عبار الشعر : ٤ |
| (٤) | عبار الشعر : ١٦ |

كما فعل الجاحظ - ان الأيجاز لا يستحب دائما كما لا تستحب الإطالة في كل حين بل لكل منهما حالات ومقامات ينهني مراعاتها ، فيقول : " بهذا الأيجاز وهذا ليس من محمود في كل موضع ، ولا يختار في كل باب بل لكل مقام مقال " . ولو كان الأيجاز مضمونا في كل الأحوال لجده الله تعالى في القرآن ولم يفعل الله ذلك . ولكنه أطال قارة للتوكيد ، وحذف قارة للإيجاز وكرد قارة للانهايم .

ويردد حازم القرطاجني في العصور المتأخرة الفكرة أيضا ، فيقول في حديثه عن الشكل والمضمون : " انما الوضع الموعر وضع الشيء " الموضع انما هو " هو لك يكون بالتوافق بين الالفاظ والمعاني والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضع من الكلام متعلقا ومقتربا بها بجانبه وناسبه ، وبلائحه من ذلك ، والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتمام بين الالفاظ والمعاني والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه متعلقا بها . يناقذه ويوافقه ويتأخره (١) .

وهكذا حاول المعتزلة منذ البداية - كما قلنا ان يوفقوا بين الالفاظ والمعاني ، وأشاعوا فكرة التماثل بينهما والتوافق والتطابق التي ورثها منهم النقاد العرب .

٢- على ان من الواضح ان الثنائية بين اللفظ والمعنى لا تزال قائمة في حديثنا المستقلة عن المشاكلة بينهما ، ومراعاة التماسك بين أحدهما والآخر . فكان الفكرة تولد في الأذهان أولا ، وهي فكرة رفيعة أو واضحة ، شريفة أو سخيفة ، ثم يختصم لها اللفظ المناسب ، فان كانت من المعاني الشريفة انتقي لها الشريف من الالفاظ وإذا كانت من المعاني الرديئة السخيفة انتقي لها السخيف من اللفظ والبال لـ مسن التعابير ، فكأن للمعنى مستقلا شريفا أو سخيفا ، وكأن للفظا أيضا - وهو مستقل حرف وصوت شريفا أو سخيفا . فالفصل الحاد بين هذين العنصرين ما يؤل قاتما حتى الآن فلم يستطع الحديث الشكلي الظاهري عن المشاكلة ومراعاة التوافق بينهما ان يزيله أو يقضي عليه . ومن ناحية أخرى فقد كان حديث المعتزلة عن المجاز الذي تعرضنا له فيما سبق يماهم في زيادة تصور الفصل اللفظ عن المعنى ، واستقلال كل منهما برأسه ، فقد رأينا المعتزلة في حديثهم عن المجاز يلحون كثيرا في التجريد ، والاشتداد بالمعنى القرآني - وخاصة كنهها يكون هذا المعنى ما يعادم عقائد الاعتزال أو يتجافى مع أصل من أصول العدل والتوحيد - عن شكله الظاهري ، ومعناه الظاهري الذي يمكن ان تشير اليه دلالات اللفظ المادية المحسوسة أي المعنى الذهنى المجرد المقصود قرأ الشكل أو الصورة .

ومن ثم فهموا الاستعارة والتشبيه أو المجاز عموما على انها صور رائعة لتقديم المعاني والمواقف الخلقية تقديمها مؤثرا في نفوس السامعين ، وعلى هذا الأساس انقسم النثر القرآني قسمين واضحة معنى مجرد قائم بنفسه ، وصور مبانة حسنة ، فقد يكون لهذه المبانات

والصور اثر في اقتلاع الداء واصحائه ، ذلك المعنى القرآني قائم بذاته ، ولم يسه
هيكلة المبريد الذي يمكن اختزاله ، وقد يبدو بعيدا عن المعجازات والصور .
ومن هنا ندنا الانفصال بين اللفظ والمعنى (١) ، واصبح المعنى شيئا مستقلا
قائما بمرسه قبل التعبير عنه ، بل انه ملقى في السريق يصرفه المعنى والعرض
وكل ما يفعله الابدب عنوان يخرج عن اخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية
والصياغة الأسلوبية . وإذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا
الشكل وكانت الدرجة العليا في الهلاكة عند المعتزلة هي - كما بينا قبل قليل -
محاولة التوفيق بينهما ، وتوفيق المشاكلة والتناسب لها ، فان الدرجة التي عليها
هي العناية بالشكل ، وإظهار الكلام في أبهى صورة من صور الألفاظ والتعابير
فالثناء قائمة ولا بد من مفاضلة بين العنصرين ، واللفظ عندنا أفضل ، وتغلبه على
المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب كما بينا قبل قليل .
ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة رجوحا بلاغيا خاصة للعناية باللفظ وحدة
وعدم خصائصه ومميزات . منها ما يتعلق باللفظ المفرد ، ومنها ما يتعلق بالالفاظ
المركبة . فقد دعا كل من يدرين المستمر والمجاوئ الى اجتناب الودعي من الالفاظ
فالبعد عن المتوهم والمعتقد منها ، وإبطال الجاحظ كثيرا في الحديث من جزالة -
الالفاظ ونظامتها ورتبها ووزنها وفتحها وسهولتها ، كما يحسن ليدونها التي هي
جوهرها ، فلاحظ ان منها ما لم يقترن بحضه بغيره ، وان هناك رجوحا بالعناية لا
تجاوز ، ومثلما نرى الجاحظ باللفظ المفرد ، ودعا الى تلاوهم حروفه وانسابها
وجعل ذلك من شروط فصاحته تحدث ايضا عن اللفظ المريب ، فدعا الى ملائمة
لما معه في سياق النظم وفي دبح العبارة فلاحظ ان الالفاظ ما يتنافس
بعضه مع بعض حتى شبهها بحضر الشجر " بأولاد الملات وهمس الكبر ، لأن -
الكلمة فيه لم تقين الى اختها ولم تتجاوز مع ما يناسبها . وقد قلنا على هذا الحديث
الرباني ايضا ، فاجعل هذا التلاوهم بابا من ابواب الهلاكة العشرية .
كما ان الكلام عنه المعتزلة - كما امرنا الى ذلك قبل قليل - هو في الأصل هذا
الكائن الحسي المكون من الالفاظ والأصوات المسموعة ، وليس هو المعنى القائم
في النفس كما كان يقول الأمايرة وأهمل السنه ، ولذلك لن نستغرب ان نجد هذا اهتمامهم
تتجه الى الاهتمام به من حيث هو لفظ ووزن . ومنجد واحدا مثل ابن سنان
الخطابي الذي تأثر بالمعتزلة ، ونقل كثيرا من اقوالهم في الكلام وباهيته ، ونفسى

١ - انظر رسالة الصور الفنية عند شعرا الأحياء في مصر لجابر صفر : .

التراب: والمقرب والكتابة والمعنى وغير ذلك (١) وكان يرى ما يرويه من ان الكلام - اي كلام - لا يخرج عن الحروف والاصوات بل يخرج عن التصريح على قطعي واسع في كتابه (سر الفصاحة) فمعنى فيه عبارة فائقة بالحروف والاصوات ويشير في اثنا (٢) للتالي جهود المتكلمين من المعزلة وغيرهم في دراسة الاصوات واحكامها وحقيقة الكلام، ويورد على خصوم المعزلة الذين فسروا - الكلام بأنه معنى قائم في النفس، وعده فسادا وهو يزعم ان هذا بين قالوا بهذا الرأي انما لجوا اليه بعد ان رأوا اولة المعزلة على القول بخلق هذا القرآن الذي يتألف من الحروف، ولا يخرج عن الالفاظ، فلجسوا الى هذه الحيلة - حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس، ليتسنى لهم القول بقدم القرآن على بعض الوجوه (٢).

ومضى ابن سنان يعتقد من تلك الملاحظات الكثيرة التي وردت في كتب الجاحظ متأثرة هنا وهناك، فمقتضى فصلا للاصوات مؤخر للحسروف ثم فصلا في الكلمة وتبعه بفصل في اللفظة (٣) حتى اذا انتهى من هذه المقدمات فحدث عن الفصاحة فجعلها مقصورة على الالفاظ وجعل الهلاكة وصفا للالفاظ مع المعاني ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين منها ما يكون نفسى اللفظة المفردة، ومنها ما يكون في اللفظ المركب، ومضى يحدد هذه الشروط التي لا تخرج في اطارها الكبير العام عن تلك الملاحظات التي ردها الجاحظ في كتبه عن الاصوات والحروف والنظم والتأليف.

ويؤكد المعزلة دائما على اهمية الصياغة في اثنا حديثهم عن البلاغة وتعرفهم لها - فالهلاكة عند عمرو بن عبيد: "خير اللفظ في حسن الانقسام فلا بد من انتقاء اللفظ وتوجيهه عند الكلام ونقل الافكار الى الاخيرين واتي بعد ذلك للاحاطة والريائي ليؤكدوا هذه الفكرة ويحاط على اهمية الصياغة في الهلاكة فليت الهلاكة اجمال المعنى للاخيرين وليرى كل من افهمك حاجة من الناس بليغا كما يقول الصابي. واعماله لان المرء قد يفهم الاخيرين بلفظة رديئة او ملحوظة. وقد يفهمهم بالافعال او غير ذلك مما من وسائل التعبير فهل نسي مثل هذا المرء بليغا، وهل يسي قوله الملتحون. الرديء هلاكة؟ وابن قول الصياغة، وجمال الأسلوب اذن وهما من الشروط الاساسية التي لا يمكن التغافل عنها في اي قول بليغ؟ وقد فارق كل من الجاحظ والريائي في اثنا حديثهم عن البهانيين فزعم منه: البهيان الحادى الاى هو بالمعنى اللغوي للكلمة والى معنى الانقسام والتميز وبهال الحاجة والبيان القنى الاى لا ينفى ان يخلق الا على القول

١- سر الفصاحة ٣١-٣٨

٢- سر الفصاحة ٣٥-٣١

٣- سر الفصاحة ٥٠-٥٩

الجميل • والتعبير الحسن المتاز • ولا ينبغي ان يطلق على ما قبح من الكلام او
سأء اسلوبه • وامر آخر يتصل باهتمام المعتزلة بشأن اللفظ والصياغة واعطائهم مسا
المزية والفضل على المعاني والافكار وهو ما يتصل بموضوع السرقات الأدبية فلقصد
رأينا الجاحظ لا يحتفل بالسرق ولا يعتد بامرئها ويرأها امرأ ضروبها لا يد ضمه
ولا يستغنى عنه احد من الشعراء بل ما يزال كل شاعر يستعين بافكار الآخرين -
ويقصر عنها ولا عيب عليه في ذلك ولا تشرب ما دام يوجد في هذا الذي اخذه -
ويكسوه الكسوة الجميلة والصياغة الفنية الممتازة • لذلك رأينا الجاحظ لا يهتم بخرج
السرقات او الحديث عنها على نحو ما كان يفعل معاصروه • وقد شاع الجاحظ
المصاحب بن عمار في رأيه قراى ايضا ان السرق لا يعزى منها احد من شعراء
الجاهلية والاسلام • ولذا لك الشوق ان المصاحب - وهو يعدد عيوب شعر المتنبى
ويحصى مساوئهم - لم يدخل السرقة فيها او يفتح لها بابا بل صرح بانها مسا
لا يعاب به الشاعر وانما كان الدافع الى التنبه من شأن السرقات هو الاهتمام
بجانب الصياغة والاحساس بما ان التأتى لها اصعب بكثير من التأتى للمعاني • لان
المعاني مطروحة في الطريق يلتقطها من يشاء وطا عليه اذا التقطها الا ان يحسن
صياغتها وجود فيها حتى يصح احق بها من صا حجبها الاول الذى القاها في الطريق
لاول مرة • واذا كانت العبارة التي شاعت في زمن الجاحظ وهي قولهم : (ما ترك
الاول للاخر شيئا) قد اوهمت الشعراء ان المعاني قد جفت وان الافكار قد نضبت
بعد ان استنظها المتقدمون وبالتالي فانه لم يبق امام الشعراء الا تجويد
اللفظ والعناية بامره فان رد الجاحظ عليها وتصحيحه لهذا الوهم بقوله لمركلام
كثير قد جرى على السنة الناس • وله منقبة شديدة وشمة مرة • فمن ذلك قولهم سم
(لم يدع اول للاخر شيئا) فلوان علماء كل عصر قد جرت هذه الكلفة فسي
اسماهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عما قبلهم لم رأيت العلم مختلفا (١)
يشعر بسهولة التأتى للمعاني وانها متوافرة دائما • موجودة في طيات الناس جميعا
ولا تشكل صعوبة او مشكلة • ولربما كانت المصحية اكثر في صياغة هذه المعاني
وابرازها في اللفظ الحسن المتقاة وهي تلتقي مع فكرته عن المعاني المطروحة
في الطريق لجميع الناس •

واذا كان بحث المعتزلة عن المجاز والاحاسيس في التجريد والابتعاد بالمعنى القرآني
عن شكله الظاهري الذى يمكن ان تشير اليه دلالة اللفظ المادية المحسوسة
وفهمهم لهذا المجاز بصورة عامة على انه • رائد لتقديم المعنى قد ادى • كما
ذكرنا منذ قليل - الى تعميق الاحساس بما ينفصل بين اللفظ والمعنى فان الجانب
الآخر من حديثهم عن المجاز وهو تأكيدهم الدائم على ان لكل صورة مجازية

أصلاً حقيقياً لا بد منه • ولا غنى عنه وهو اصل ثابت ، وتأتي الصورة المماثلة
لحدث فيه خصوصية - قد أدى من ناحية ثانية الى تصور المماز جانباً من جوانب
الصياغة • وقرينا للحليق والزخرف من الكلام • ومن ثم فإن اهتمامهم بالمماز ذلك
الاهتمام الشديد الذي رأيناه • وتصريحهم بأنه ابلغ من الحقيقة يمكن ان يعد
تأكيداً على أهمية الصياغة في الكلام ، ودعوة الى الاحساس بخطورها ، على ان ما
نحب ان نشير اليه في ختام هذه الفقرة ان اهتمام المعتزلة باللفظ ، وتفضيله
على المعنى ليست مسألة مذاهب اوبى فحسب ، بل كانت مسألة مذهب ديني -
وكلامي ايضاً • فالمعتزلة مثلاً كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأي خدمة لأعجاز
القرآن لأن الذين كانوا يودون الطعن في القرآن لم يكونوا يعترفون بفعل المعاني
فيه ، وهم يرون ان معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها
الشاعر او الخطيب او عن تلك المعاني التي تتلى بها كتب الحكمة واشباهها
فبما الجاحظ فأعلى كجزء من الرد على هؤلاء ان القرآن هجر في نظمها
وتأليفه وان الفضل للشكل دون ان يقصد ان يصط من قدر المعاني او التكرار لها
ولكن رأى الجاحظ - كما رأينا - قد اسي فهمة فوجد فئة من النقاد يحاولون
التهمين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن اللفظ •

٣- واذن فالمعتزلة - كما هو حال النقاد العرب - يفضلون اللفظ على المعنى
ويؤمنون الصورة على الفكرة ، ويدعون الى العناية بالشكل والاهتمام بشأنسه
واما ابن جني فانه يخالف ما ذهب اليه اصحابه كالباحظ ومن جرى في اثره
من المعتزلة ونقاد العرب الآخرين ، ولا يرضي عن الوهم الشائع بين الناس
من ان اللفظ اكرم عنصرياً عند العرب من المعنى • فهو يرى اولاً ان المعنى
اشرف واهم ، ولينال اهتمام العرب باللفظ ، هو حرصهم عليه ، وتوسيعهم في بحثه
ودرس خصائصه ، وملاحظة ألوان فنية تساعد على تحسينه وزخرفته لا خدمة
منهم للمعاني ووسيلة الى ابرازها في شكل اوضح ، وصورة اكثر تأثيراً وإيحاً وافطاعاً
يقول (كانت العرب انما تحلي الفاظها وتدبرها وتشبها وتزخرفها عناية بالمعاني
التي وراءها ، ووصلوا بها الى ادراك مآلها وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : ان من الشعر لجحماً ، وان من البيان لسحراً • فإذا كان رسول
الله (ص) يعتقد هذا في الفاظ هؤلاء القوم التي جعلت مصابيد واشراكاً

للقلب هومبها وسلم الى تحصيل المطلوب معرفة ذلك ان اللفاظ خدم للمعاني
والخدماء - لا شك اشرف من النظام (١))
وقال في موضع آخر : (العرب كما تدعى بالفاظها فتعلمها وتعلمها بها وتراعيها
وتلاحظ احكامها بالشعر تارة وبالخطب اخرى وبالاسجاع التي تلزمها وتتكلف
استمرارها فان المعاني اقوى عندها مواكف عليها والخم قدرا في نفوسها * تأول
ذلك عنايتها بالفاظها ، فانها لما كانت عنوان معانيها ، وطريقا اليها ، اظهرها -
اغراضها وراعيها اصلحها ورتبها ، وبالذات الى تحبيرها وتبينها ليكون ذلك
اوقع لها في الجمع والذهب بها في الدلالة على المقصد . الا ترى ان المشغل
الا كان مسجوعا لا لسانه ، وحفظه مازدا هو حفظه كان جديرا بالاستعماله
ولو لم يكن مسجوعا لم تأنس النفس به ، ولا أنت - لمستجبه (٢)) وليس
اهتمام العرب بالفاظ اهتماما بها في حد ذاتها ، ولست الصياغة مدقا -
مقصودا لنفسه بمعنى اليه الاديب ، ويحذر عليه للقلوب والظواهر البراءة نفسى
الكلام ، ولكنه اولا واخيرا خدمة للمعاني وتتميم بها . يقول غزالي : رأيت العرب
قد اصلحوا الفاظها وحسنوها وجموها حواسيها وهذا هوها ، وصقلوا غريزها وارتقوها
فلا تهن الى العناية الا ذلك انما هي بالفاظ هي هي عندنا خدمة ضمير للمعاني
وتتميم بها ، وتشفيرها . وتأثير ذلك اصلاح الوطأ ، وحسينه وتركيبه وتقديره
واما المعنى ^{المعنى} بذلك منه الاحتياط للمعنى عليه ، وجواره بطريقه ، ولا يجر
جوهره . كما نجد من المعاني الفاخر ، السامية ما يهينه ويفتر منه كدرة -
لفظه وسوء العبارة عنه (٣) ثم بعد اين جني على اين قتيه في قسمة المعروضة
للشعر الى اربعة اقسام والتي منها نوع (حسن لفظه وحلا فلا انت فتقته لم نجد
هناك فائدة في المعنى) وقد استشهد ابن قتيه لهذا النوع من الكلام بقول -

الشاعر :

ولما قضيت منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو طمسح
وشدت على حذب المبالى رجائنا ولا ينظر ^{القادي} لظننى الا الى هوراج
اخذا باطراف الاحاديث بيننا وما لت باعنان المظلى الا باطاح
وقال عنه : " هذه اللفاظ - كما ترى احسن شئ * مخارج ومقاطع وان شئت
الى ما تحبها من المعنى وجده (ولما قطعنا ايام معنى ، واستلطنا الاركان
وعالينا ايلنا الانضا . ومعنى ^{ال} التامس لا ينظر القادي الرائج ابتداءنا في العديت

وسارت المعنى في الإيجاز (١) فقد تأكد هذا الإيهام قبل من يقول أن -
 الألفاظ قد لا تكون خادمة للمعاني وإنما هي وراء في القول والتأنيص
 فيرد ابن جني على ذلك وهو أن في الإيهام معاني جميلة وأفكارا رائعة
 ولها حياة خلوة لا طائل تحتها ثم يأتي في تدليل الإيهام وبيان
 جمالها (٢) ويحاول ابن جني أن يوضح لنا ذكره من أهمية المعاني عند
 العرب وأن الألفاظ خادمة لها، معلقة في سهل فوجد ما، فليجأ إلى التصريف
 محاولاً أن يستظهر الدليل على ذلك فيقول (٣) وقد كان على المعنى في
 أنفسهم، وقد عده للفظ عندهم قد بهم يعرف المعنى في أول الكلمة، وذلك
 لقوة العناية به، فتقدموا دليله ليكون لك إشارة لتمكنه عندهم، وعلى ذلك تقدمت
 حروف المضارع في أول الفصل إذ كن دلائل على القائلين: من هم، وما هم،
 وكم عدتهم؟ نحو: الفعل، ونفعل، ونفعل، ونفعل، وحكموا جميعاً -
 اللفظ: أفلا ترى إلى حروف المعاني كيف يابها التقدم، وإلى حروف الالفاظ
 والصداقة كيف يابها التأخر؟ فلو لم يعرف معنى المعنى عندهم، وعلموه في -
 تصورهم إلا بتقدم دليله وتأخر دليل نقضه، فكان مغنياً عن غيره كافيها -
 وعلى هذا - ثوباً بحروف المعاني فحفظوها كحفظها حبشاً، وامنوا عليها
 ما لم يؤمن على الأطراف المعرضة للحذف والإضافة، وذلك كالفصل في التكميم
 وبها التصدير نحو: دأبهم، ودأبهم، وقطاطيرهم، فجزت في ذلك لكوشها
 حبشاً - كجري عين الفعل المحصنة في غالب الأمر (٤) ويضي ابن جني مراداً
 الأمثلة والواحد الكثيره التي تدل على أن في إصلاح اللفظ والعناية به
 إصلاحاً للمعنى وإيجازاً له، وفرداً من المنهج (٥).

وعلى الرغم من أن نظرية ابن جني هذه - تطاول أن تقوم صلة بين اللفظ والمعاني
 فتجعل حسن اللفظ جزءاً من حسن المعنى إلا أن الفصل بينهما هنا ما يزال
 واضحاً أيضاً - أن ما ذكره هو كالمطامير وما يداخله من السائل -
 ٤ - وأما هذه الثنائية الحادة بين اللفظ والمعنى التي شاعت بين الناس -

١ - الشعر والشعر: ١١/١ - ١٧
 ٢ - الخصائص: ١١/١ - ٢٢٥
 ٣ - الخصائص: ١١/١ - ٣١٢
 ٤ - الخصائص: ١١/١ - ٢٢٥

زما طويلا كان لابد من نظرية فكرها ، الثنائية وتتصدى لها ، وقد عوالت الوحدة بين هاتين العنصرين ، وإلى روثية لصورة مجمعة من الطرفين معا دون فصل بينهما . وتمثل ذلك في تلك المسألة التي قام بها القاضي عبد الجبار في الحديث عن نظرية النظم ، ثم توسع فيها وشرحها وضرب لها الأمثلة والشواهد عبد القاهر الجرجاني من بعده ، ثم طبقها تطبيقا واضحا شاملا الزمخشري في تفسيره للقرآن الكريم في كتاب الكشاف .

ومن الواضح ان ارجاع اعجاز القرآني إلى النظم يخرج المسألة من قهيمسة الاعجاز اللفظي وحده في القرآن الكريم إلى الاعجاز اللفظي الذي تترتب عليه المعاني ، وما يحتملها من الوان التغيير نتيجة الحذف والذكر ، والتقدير بمسسم والتأخير ، والفصل والوصل ، والقصر والتخصيص ، وغير ذلك من المسائل التي تتناولها نظرية النظم .

كانت نازية ، النظم قضا على ثنائية العنصرين ، لأنها لا ترجع فصاحة الكلام أو بلاغته إلى أحدهما دون الآخر ، ولا اليهما معا ، بل ترجع ذلك إلى عالم الكلام وتاليه ، بناء على روابط وعلاقات معينة تقوم بين أجزائه جميعا ، فقد رأينا عند الجبار لم يرض عن رأي استاذ أبي هاشم الذي أرجع فصاحة الكلام إلى جزالة اللفظ وحسن المعنى وراء تعريفنا قضا لأنه يهمل تركيب الكلام وشأه في هذا السياق ويحصر هذه الفصاحة في اللفظ والمعنى فقط ، على حين ان للفظية لا تعد فصيحة في نفسها ولكن تكون فصيحة بضمها على طريقة مخصوصة يلاحظ فيها صفات معينة مرتبطة بعلاقات النحو ، كما ان المعاني وحدها لا قهيمسة لها كذلك ولا يصح ان تنحصر مقاسا في الفصاحة ، بل الفصل يعود إلى اللفظ والمعنى ونظمهما على طريقة مخصوصة قائمة - كما ذكرنا - على علاقات النحو . وقد شرحنا فيما سبق نظرية النظم شرحا وافيا ، وأنا نريد ان تظهر هنا فصيل شاق إلى ان احسان القاضي عبد الجبار يتوخى معاني النحو في النظم والتأليف لم يكن غاها عنه كما يحايل به القاهر الجرجاني ان ينسكنا في ذلك ويشير الجرجاني نفسه إلى ذلك قائلا (نقولهم - يريد عبد الجبار : بالنظم ولا يمحج ان يراد به النطق باللغة بعد اللغة من غير اتصال يكون بين معنيهما لأنفسه

لو جاز ان يكون لمجرد ضم اللفظ الى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي اذا قيل : (ضحك ضحك) ان يحدث ضم (ضحك) الى (ضحك) فصاحة .
والا . بل ذلك لم يقع الا ان يكون المعنى في ضم الكلمة الى الكلمة قوحي
معنى من معاني النحويين . وقولهم : (على طريقة مخصوصة) . ويجب
ذلك ايضا . وذلك انه لا يكون للتأنيذ ان تكون من اللفظ معنى . وهذا
سجل كل ما قالوه . ان انت تأمله فراهم في الجميع قد ذهبوا الى جعل التأنيذ
في معاني النحويين . من حيث لم يشأ ذلك . لانه امر ضروري . ولا يمكن
الخروج منه (١) . فعبد القاهر . كما هو ظاهر يفسر عبارة عبد الجبار
ويرى ان النظم عند . يحمل معنى الاحساس قوحي . علاقات النحو . ولكن
يجعله اجساما لا شعورا . ولعله يريد ان يقول ان عبد الجبار لم يشأ التمسك
بالاسم الصحيح . ولكن هذا ليس موقفا . لأن يدعي عبد القاهر فضل السبق
الى ذلك لمجرد انه وضع لما وضع اليه عبد الجبار قبله . لما لم يكن
غاضا على حال . اسما صريحا . بل ان الجبراني يصر في قول آخر الى ان
عبارة عبد الجبار : (ان المعاني لا تتزايد وانما تتزايد الالفاظ) لا يمكن ان
يكون لها معنى . او تحمل دلالة . اذا لم يكن المقصد منها قوحي . معاني
النحويين . وانما تجد هم معتد به . حينئذ قولهم : ان المعاني لا
تتزايد . وانما تتزايد الالفاظ . وهذا كلام اذا تأمله لم تجد له معنى . يصح
عليه غير ان جعل تزايد الالفاظ عبارة عن الزيادة التي تحدث عن قوحي
معاني النحويين . فيها بين الكلام لأن التزايد في الالفاظ من حيث هي الالفاظ
وغيره . لسان حال (١)

ونحن نرى مرة اخرى ان احصاء عبد الجبار علاقات النحويين . لم يكن
غاضا عنها . وحديثه عن ذلك لم يكن الطاعة ظاهرة . فقد مر معنا انه اعسار
اليه في أكثر من موضع ما يدل على انه في حديثه عن الحركات التي تخص
الاعراب . وما يتبعه . التقديم والتأخير . انما كان يعني به قوحي معاني النحويين
ومراعاتها في النظم والتأليف .

١ - دلائل الاعجاز : ٢٥١

٢ - دلائل الاعجاز : ٢٥٠ . تصحيح احمد مصطفى المراغي ١٣١٩ - ١٩٥٠

الطبعة العربية

وعلى الجملة فإنه يمكن القول إن نهاية الكلام كانت أول محاولة فنية جادة للكتابة .
على تلك النخبة التي شاعت بين عصرى اللفظ والمبنى زمانا . أولا ، وقد أخذت
هذه النظرية طريقها المحدد المسالم على يدى عبد الجبار المعتزلى ، وأصبحت
فكرة منظمة تستمد حياتها من مفهوم فني دقيق . وإذا كان الزمخشري السبكي
طبق نظرية النظم متأبطا شاملا دون أن يتحدث عنها على شكل مبادئ وأصول نظرية
الإنه في الواقع كان يحسبها إحساسا واضحا حتى في مؤلفاته الأخرى فهو
في الواقع لم يكن يعتقد من الوجهة البلاغية إلا بالكلام المنظم ، بل إن كل مما
يتصل بهم بالبلاغة من قريب أو بعيد إنما يهدو قيته في النظم ، وبذلك على ذلك
بالإضافة إلى ما رجعنا من تأليفه لنظرية النظم في تفسيره منهجه في مدحه
أساس البلاغة ، فقد أبى حتى من الناحية المنهجية إلا أن يذهب إلى النظم
فيشرح الألفاظ النحوية بأمرادها ، محاولة في أساليب متغيرة ومعارف منظمة وقد
صرح بذلك في مقدمة مدحه فقال : (ومن خصائص هذا الكتاب تفرقه وقسمة
في عبارات المبدعين ، وانطوى تحت استمط لآل المتألفين . وثبنا التوفيق على
مناهج التركيب والتأليف ، وسوق الكلمات متناسقة لا مرسلة بددا ، ومتنازلة لا
طرائق قددا ، مع الاستتار من نواحيج الكلم الهادية إلى مراد حوالها المسوق
الداله على ضالة المتعلق المتعلق (١) .

وقد كان الزمخشري في الواقع لغويا عظيما ، فهو لذلك شديد الحساسية
باللغة ، مدرك للفروق الدقيقة التي تكن بين القائلين وصفها . وقد رأينا
هذا الإدراك واضحا في تفسيره للقرآن الكريم لما أكثر ما توقف عند بعض الصيغ
والألفاظ ينه إلى الأسرار الجمالية التي توجد فيها . ومن هنا كانت عنايته
بالنظم شاملة لتحليل الكلمات النحوية والصيغ اللفظية الداخلة في بنية النظم
فوق تحليله البلاغي للروابط والعلاقات النحوية التي قامت عليها نظرية النظم .

الأصل الرابع تقديم لجهود المعتزلة

١- مصادر البحث البلاغي والتفدي عند المعتزلة

اضطلع المعتزلة - كما نعرف - بسهولة الدواعي عن الدين ، والرد على خصومهم ومخالفيه ، ورأينا ذلك يستلزم منهم ثقافة واسعة وعميقة بأصول العقائد والأديان وما عند الأمم الأخرى حتى يستطيعوا أن يواجهوا ذلك ويناقشوه ويدحضوه ، ولم يكن الخصوم الذين يتنازلهم المعتزلة خصوما هينين ، فقد كانوا مسلحين بالثقافة اليونانية والمنطق اليوناني ، وكانوا يتخذون من ذلك سلاحا مشهورا في وجه المسلمين وعقائدهم ، اضطر المعتزلة أن يتسلحوا بشئ سلاح أعدائهم ليواجههم بالحجة بالحجة يقرعوا الدليل بالدليل ، ومن ثم عكفوا على اللغة اليونانية والمنطق اليوناني بدراسة متعمقة ، وأصبح ذلك ضرورة لا بد منها - يقول الجاحظ في وصف المتكلمين : (ولا يكون المتكلم جامعا لأفكار الكلام متكاملا في الصناعة يصطح للرياسة حتى يكون الذي يحرم من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام اللغة ، والعالم عندنا هو الذي يجنبهما ، والمعيب الذي يجمع بين تحقير التوحيد ، وأعطاه الطبايع حقائقها من الأعمال) (١)

- ولم يكن المجتمع الإسلامي بعيدا عن منابع الثقافة اليونانية ، فقد عرف المسلمون في العصر العباسي اللغة اليونانية والثقافات الأجنبية ، أما عن طريق احتكاكهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات مباشرة ، أو بالأمم التي كانت تعرف اللغة اليونانية ، وأما عن طريق ترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات وترجمة كتب اللغة . وقد كان لنصارى السريان الدور الأكبر في نشر الثقافة اليونانية بين المسلمين ، إذ أنشأوا لها مدارس الرها ونصيبين وحران وجند بكار ، وعندما فتح المسلمون سوريا والعراق رأوا هذه الثقافة منتشرة فيها ، وعندما جاء دور الترجمة فيما بعد كان السريان كذلك هم المترجمين لهذه الثقافة ، ونقلوا اللغة اليونانية ، والمنطق اليوناني إلى اللغة العربية . كما كان للزبريا أيضا دور في تعرف المسلمين بالثقافة اليونانية فضلا على ثقافة بلادهم الأصلية ، فقد عرف العرب هذه اللغة في عهد

كسرى انوشروان الذي أمر جند بسا وومسهدا للدراسات اللغوية والطبية ، وكان اساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين الذين نشروا بينهم هذه الثقافة اليونانية ، ولما جاء المسلمون إلى بلاد الثور ، واختلطوا بأهلها ، ونقلوا معارفهم إلى لغتهم كان من بينها هذه اللغة ، تأثروا بها كذلك (٢) . لم تكن الثقافة اليونانية غريبة على المجتمع الاسلام ، إذن ، فقد انتشرت فيه منذ فترة مبكرة ، وخللت آثارها في بعض جوانب الحياة وأنماط التفكير ، ولكنها كانت أكثر وضوحا في بعض

١- الحيوان ٢ : ١٣٤

٢- انظر تالابسخ الأثرى الاسلامية : ١٤٣

المتكلمين ، وخاصة المعتزلة الذين وجدوا فيها - كما قلنا - خروجهن لهم في مناقضاتهم
مع النصارى واليهود والمجوس وغيرهم من الطوائف التي كانت تعتصم بالثلاثية
والمنطق وتتخذ منها سلاحاً قوياً في الدفاع عن عقائدهم ومهاجمة الاسلام . يقول
المقرئ (١) ان المؤمن بعث الى بلاد الشام من مريد له كتب الرسالة ، تلقاها المعتزلة
وأقبلوا على تصفحها وانظروا فيها اشتد ساعدهم بها (١)

ومضاعفا تعلمه المعتزلة من الرسالة من قوة الحجاج وقدره على الجدل والنقاش ،
واعتماد على العقل اعتماداً لا حد له - وهو ما ستحدث عنه فيما بعد - قد اكسب
المعتزلة من الرسالة كثيراً من آرائهم ، وادخلوها في كتابها أبحاثهم . ذكر الاشعري
أن ابا الهذيل العلا - تأثر في انكار قدم المئات بأرسطاطاليس (٢) . ونسأل
عن المعتزلة طامه : (ان ثلث المئات يعود الى قول اخذوه عن اخوانهم مسن
الرسالة) (٣) . ورواى الشهرستاني الاشعري على ما ذهب اليه قال :
(ان الباري تعالى عالم يعلم علمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، وحى بحياة
وحياة ذاته ، وانما اقتبس هذا الرأي من الرسالة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة
لا كره فيها بوجه ، وانما المئات ليست هي الذات معاني فاعلم بذاته بل هي
ذاته) (٤) وقد ذكر الشهرستاني أن شيخ المعتزلة جهم طالعوا كتب
الرسالة ، وخطبوا منها هجها يضاهج الكلام خاصة العلا في مسألة المئات والنظام
كان على تقرير مذهب الرسالة ، وشرى قوله بالتولد كان يحل الى الطبيعيين مسن
الرسالة (٥) .

والحق ان المعتزلة الذين رأوا في بادئ الامر في الرسالة والمنطق سلاحاً يمينهم
على الوقوف في وجه الخصوم ما لبثوا أن قلبوا الوسيلة غاية أحبوا الرسالة لذاتهم
وشفقوا بها ، وصاروا يحفظون الرسالة اليونان . وقد جاء وقت بذل فيه المعتزلة
قصارى جهدهم في مواضع المسئلة بحثة ، وهي مسائل ميتافيزيقية كالحركة والسكون
والجوهر والعرض والجزء والكل والموجود والمعدوم وغير ذلك . يقول زهدى جاز
الله : (ان اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الرسالة ، وشغفهم
بالأبحاث الفلسفية وتمقيمها ، جعلهم يتأثرون بالثلاثية كثيراً ، ويصفون بها
معظم اقوالهم . ولذلك كان المعتزلة ينسبون الى الثلاثية ويشتقون اسمها ،
ويعتبرون اولى الرسالة في الاسلام ، وكان أغلبهم على الرسالة المسلمين المتأخرين

(٤) الطل والنحل : ٢٦ / ١ (ط بولاق)

(٥) الطل والنحل : ٢٢ / ١

(١) خطط المقرئ : ٤ / ١٨٣

(٢) مقالات الاسلاميين : ٢ / ٤٨٥

(٣) المرجع السابق : ١ / ٢٨٢

أو إثبات صفته بمسبقات ، وإذا اثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي
بمعناها اقابيم النصارى أو احوال ابي هاشم (١) والحق - كما يقول الدكتور النشار
أن مجادلات المسيحيين للمسلمين عامة قد عاوت على انشاء علم الكلام ولكنه لا يمكن
الحكم على وجه التحديد بأن هذه القاعدة أو تلك اخذها المسلمون عن السحبيين طالما
لم تتضح لنا دراسات كثيرة حول الموضوع . غير اننا نستطيع القول بأن أهم مشكله
قالت بين الفريقين دارت حول مشكلة الوحدة والتعدد ، وانتقال الجوهر الالهى
وتميزه وقبوله للأعراض ، وحاول المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية أن ينكروا افكار
التشليط والتعدد وقبول الله للأعراض ، فأتتجوا نظرا دينيا في مشكلة الصفات شغلت
احياء متعددة في المسلمين . غير أن هؤلاء المعتزلة الأوائل ما كانوا تلاميذ
متأخرين لآباء الكيمياء بل على العكس - در كل من الطرفين عن وجهة نظر مخالفه تام
المخالفه للآخرين (٢) . ونترك الان هذه الآراء الكلامية أو الفلسفة المتعلقة بمسائل
المقيدة والدين التي اقبلها المعتزلة عن الفلسفة أو غيرها - فليست هي موضوع
بحثنا وحسبنا تلك الأمثلة القليلة التي سقناها دليلا على ما كانت تتركه تلك الثقافات
الاجنبية من أثر في افكار المعتزلة وآرائهم . ونضى الآن لنرى اثر هذه الثقافات الهلنستية
الاجنبية في البحث الهلنقى والتفدى عند المعتزلة ، ونرى حظ هذه الثقافات من تفكير
المعتزلة وطريقة معالجتهم لمسائل البيان العربى . ونرى ما أخذوه عن غيرهم
من الامم في قضايا البلاغة والأدب فأدخلوه الى البيان العربى .

لقد رأينا من خلال استعراضنا السابق لجبهود المعتزلة أهمية البلاغة والبيان نفسى
حياتهم ، فقد كانت البلاغة وسيلتهم فى الاقتاع والجدل والانتصار على الخصم .
وذلك كان يدفعهم دفعا الى معرفة كل ما يتعلق بأمورها ، بما كان مصدره ، فمكثوا
على دراستها فى منابعها العربية الاصيله ، ولكنهم لم يكتفوا بذلك ، ولم ينظروا على
انفسهم فى دائرة ضيقة كما كان يفعل اللغويون والنحاة مثلا ، بل مضوا يحاولون أن
يعرفوا آراء الامم فى مسائل البلاغة والبيان وفى امور الخطابه وفنون القول . وكانت
كثيرا من هذه الآراء تقع اليهم - كما رأينا - فى اثناء احتكاكهم بأصحاب هذه
الثقافات الذين كانوا ينازلونهم ويخوضون معهم فى المناظرات الطوال ، لانهم
كانت من جملة الامور والمسائل التي يتناظرون فيها ، فكانوا يعرفون آراء الامم
الاخرى عنها ، وكانوا يستكثرون من سؤايلهم عن قواعد البيان والبلاغة عندهم .

وأما الجاحظ في كتابه (البيان والتمهيد) تصنيفات البلاغة عند كثير من الأمم الأجنبية (قيل للفارسي - : ما البلاغة ؟ قال : معرفة الفصل من الوصل • وقيل للبرقي : ما البلاغة ؟ قال : حسن الاقتضاب عند الهداه • والضرورة يوم الاطالة وقيل للهندي ••) ويورد الصحيفة الهندية كما وقعت اليه • (١) ويحدثنا عن الفرس فيشهد لهم بالبلاغة في الخطابة • ويرى أن لهجات اللخمسة الفارسية تتفاوت في الفصاحة • يقول : (قد علمنا أن أخطب الناس الفرس • وأخطب الفرس أهل فارس • وأعذبهم كلاما • وأسلمهم متوجا • وأحسنهم ولا • وأشد لهم فيه تحكما أهل مرو وأصحهم بالفارسية الدرية • وألغة الفهلوية أهل قصبسة الأهوار قالوا : ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة • ومعرف الغريب • ويحب حفيظ اللغة فليقرأ كتاب كاروند • (٢) ويحدثنا في موضع آخر عن رأي الهندي في اختلاف كلام الناس • (٣) وهكذا كان المعتزلة يطاولون دائما معرفة ما عند الأمم الأخرى في هذه المسائل اللغوية • وقد رأينا الجاحظ لا يكتفي بهذه السرفسة فقط ولكنه يفتش بين هذه الآراء المختلفة التي وقعت اليه ليتوصل الى تلك الحقيقة التي اعلمها وهي أن العرب ابلغ الأمم • وأن الهدى فيهم • وأنهم اقدر الناس على الهدية والارتجال •

وقد ذكرنا قبل قليل أن من أبرز الثقافات التي اطلع عليها المعتزلة • وتركزت فيهم ما حشهم أثرا الثقافة اليونانية • وهي تشغل في ميدان اللغة والنقد في دراسات أرسطو وأفلاطون عن هذه القضايا • والعرب - كما سبق أن ذكرنا - انما استقروا معلوماتهم عن أرسطو وأفلاطون عن طريق نصارى السريان الذين كانوا عديدي القاطن بالثقافة اليونانية • والذين كانوا يعمرون كتابي الخطابة والشمع لأرسطو • وهم معروفون بخطابة السوقطائيين الذين كانوا يحملون شهاب اثينا طرافق الخطابة وأساليب القول وكانوا يعمرون أيضا محاورات أفلاطون وأفكاره عن وجوب مطابقة الكلام لمضمونه • وقد كانت هذه المعلومات جميعها تقع الى المعتزلة عن طريق احتكاكهم الدائم ببلو • وأما نقول ذلك لأن هنا لك خلافا بين الباحثين حول الفترة التي ترجم فيها كتابي الخطابة والشمع الى العربية • فيها يحملن بكتاب الخطابة عند يقول طه حسين (من المؤكد أنه (الجاحظ) لم يعرف شيئا عن كتاب الخطابة لأرسطو • وكلما عرفت ذلك المحلل الأول • ولعلنا ما يغفل ذلك لم يذكر له سوى الشريف المشهور

١ - البيان والتمهيد : ٨٩/١ - ٩٣

٢ - البيان : ١٤/٣

٣ - المرجع السابق

الانسان حيوان ناطق (١) ويقول شوقي ضيف : (بن المؤيد أن كتاب الخطابه
لارسطو لم يترجم حتى نهاية العصر المباسي الاول ، وكذلك لم يترجم كتاب الشعر ،
والمثل الظن أن الجاحظ لم ينقل عنه أى رأى فى البلاغه أو البيان ، وهو اذا
ذكره سواء صاحب المنطق ، وجم تخلق اليونانيين من القرن والمرب فى الخطابه
ما يدل بوضوح انه لم يعرف شيئا واضحا عن كتاب ارسطو (٢) ، وأما ابراهيم
سلام فيتساءل : أكان الجاحظ مطلقا على بلاغة اليونان وهل مسألة الجدل الخطابى
التي اثارها كانت عن معرفة بالسوفسطائيين مضى المثل فى الاتجال الخطابى ؟ انه
اذا كان (اسحاق بن حنين) هو الذى ترجم كتاب الخطابه لارسطو كما فى رواية ابن
النديم فانه بعد الجاحظ لانه توفى (سنة ٢١٨ هـ) واذا كان المترجم هو الاب
(حنين) فاننا نرجح اطلاع الجاحظ على الكتاب ، لان حنين توفى سنة (٢٦٠ هـ)
فيكون قد عاصر الجاحظ ، وأدراك كل ضمتا الآخر ، واذا رجحنا رواية ابن النديم
فهو يفتح ذلك من القول انه علم بالكتاب ، وهلم انه وقع فى حديث الناس ، والجاحظ
كان يتلقف الفكرة فى أى افق ظهرت ، ولا فيكتفى بحياة ارسطو ؟ واذا قيل انه عرفها
من الخطب فكيف عرف انه فى مجال الخطابه بالذات يكفى اللسان ؟ ثم ينتهى ابراهيم
سلام من هذه المناقشه الى الرأى التالى : كان ارسطو من غير شك مصروفا لدى الجاحظ
عن طريق كتاب الخطابه ما دام الكتاب قد ترجم فى حياته اذا كان المترجم حنين وبعد
موتة بقليل اذا كان المترجم اسحاق ، وهو فى الحالين اما أن يكون قد عرف الكتاب
واما أن يكون قد سمع به ، واذا لم يكن قد نقل اليه شئ من اتجاهات هذا الكتاب
الجديد الذى تحصر الجهود لترجمته ، ان لم يكن قد نقل عنه فعلا بعد ترجمته (٣)
اما محمد غنيمى هلال فيرى ان العرب قد عرفوا كتاب الشعر والخطابه قبل ان تعرفوا
اوربا بزمان طويل ، نقلها الى العربية اسحاق بن حنين كما يفهم من كتاب الفهرست
لابن النديم ، وذكر ابن النديم كذلك أن الكندي قد اختصر كتاب الشعر ، وان كان
مختصر الكندي لم يصل الينا ، والكندي توفى سنة (٢٥٢ هـ) أى قبل حنين بن
اسحاق ، ما يدل على أن كتاب الشعر كان مصروفا عند العرب قبل حنين ، وفهم
من كلام الجاحظ أن ارسطو كان قد ترجم فى عصر الجاحظ وقيل عصره ، اذ يذكر
الجاحظ ان هؤلاء المترجمين لم يستأمنوا نقل ما ترجموه الى العربية فى وقتهم
ثم يذكر اسما بعض هؤلاء المترجمين (٤) ونظلم من هذه الاراء جميعها على التقاء

١ - مقدمة نقد النشر : ٧

٢ - بلاغة ارسطو : ٧١ - ٧٥

٣ - النقد الادبى الحديث : ١٥٣

٤ - البلاغة تطور وتاريخ : ٢٨

بينها أو اختراق إلى أن الجاحظ قد عرف أرسطو وكتابه في الشعر والخطابة ^١ فقد يكون عرض جامعة وقرا كتابه هذين إذا كانا قد ترجعا في زمانه • وقد يكسسون عرض عن طريق احتكاكه بأولئك الذين كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية وعلى معرفة تامة بكتب أرسطو وأفكار استاذهم أفلاطون • وربما يكن من المستبعد أن الفيلسوف المشهور في الموضوع إنما هو همدى • اقتبسوا المقتولة من البلاغة اليونانية ومدى ما تركته بلاغة أفلاطون وأرسطو فيهم من أثر • فإن معرفة الجاحظ لأرسطو وظلاله على كتبه جامعة أو عن طريق مصادر أخرى • وإن يكون أخذ عنه واستفاد من آرائه وتأثيره عن آخر • فأما المعرفة فلا أحد ينفيها • والمقتولة كانوا يعرفون كل شيء : بلاغة اليونان والفرس والهند والروم • وكانوا يسألون هذه الأمم جميعها عن آرائهم في البلاغة والبيان ويدونونها ويناقشونها • وأما تأثيرهم بالبلاغة اليونانية أو أخذهم منها فهو ما نحب أن نتوقف عنده • فمن الأصول البلاغية التي تحدث عنها المقتولة • والتي يرى بعض الباحثين أنه يمكن الرجوع إليها إلى مصادر يونانية ما يأتي :

١- يبدأ النفع الذي تحدث عنه بشرى في صحيفة • حينما أشار إلى شرف المعنى ووضع المقاييس له بقوله (وإنما مدار الشرف على الصواب • وأحرار النفع • مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال) وقد ذكرنا عند حديثنا عن هذه الصحيفة أن مكالمة النفع يواجهنا هنا لأول مرة في تاريخ النقد العربي وقد أرجع بعض الباحثين مصدر هذا المصطلح إلى الثقافة اليونانية • ورأى أنه يبدأ بشعور من جادى الموصطائيين اليونانيين يقول إبراهيم سـ : أن النفع عندهم (يقدم على الحق • وإن الناس مبهومون على المعنى وراء النفع • يميلون لأدراكها بمختلف الوسائل • فواجب الإنسان إذن بل واجب العلم نفسه أن يحمل ويصمد ما وسمه العمل والجهد في سبيل النفع • وما الحقيقة إلا النفع المدركة • وأيضا حقيقة بعد ذلك أبلغ من أنني سميت وأدركت ما سميت إليه • تلك غاية الناس (١)

٢- ورأينا صحيفة بشر أيضا تتحدث كثيرا عن مراعاة مقتضى الحال • وما يجب لكل مقام من المقال • ورأينا كيف ورث الجاحظ هذه الفكرة من بشر وراح يتوسع في الحديث حتى لم يكن يدع مناسبة دون أن يشير إليها • وقد رأى الباحثون أن هذا المبدأ مأخوذ من أفلاطون الذي تحدث عن مقتضى الحال فلسفيا

محاورة فيديروس ، ثم بسط تلميذه أرسطو الحديث عنها في كتابه
الخطيب بسطاً واسماً وتحدث عنها في أماكن كثيرة (١)
ورأينا الجاحظ يتحدث عن الارتجال هوئذ في المرب ، ويرى أنه ميز
مبه لا بد منها للخطيب أو المتكلم ، وهي ميز تأسره على المرب ،
فلا أحد أقدر منهم على الهدية والارتجال وسرعة التدفق فسي
القول دون أعداد مسبق ، وقد يبالغ الجاحظ حتى جعل كل شيء للمرب
بهدية وارتجالاً ، ويرى إبراهيم سانه أن الجاحظ إنما تحدث فسي
هذه المسألة من ربح حديث السوفسطائيين اليونانيين عن الارتجال
فلا بد أن يكون سمع عن السوفسطائيين إلا يكن عن طريق الخطأ
لحين طريق النطق ، وهو من أوائل الملوك التي اشتغل بها المرب
والسوفسطائيون كانوا مرتجلين ، وكانوا اقرباء في سوق الأدلة الظنية
والاحتمالية ، ويظهر أن الجاحظ الذي عرف النطق والجدل بعد
ترجمتها ، وقبل ترجمة كتاب الخطابة عني أن يخلب ارتجال
السوفسطائيين على ارتجال المرب فدافع عنهم ونشط على فسي
غيرهم (٢) .

وفي حديث الجاحظ عن البيان وأنياء ينظر إليه على أنه نوع من
الدلالة بمعنى الإقناع والتصهير ونقل الأفكار إلى الآخرين ، وجعل
أقسام البيان لذلك خمسة : اللفظ ، والخط ، والاشارة ، والمقد ،
والنصيب ، لأنها جميعاً يمكن أن تكون وسيلة للدلالة والتصهير ، وقد
شرح الرماني الجاحظ بعد ذلك على القول بهذه الفكرة ، فعرّف البيان
بأنه (الاحتار لما يظهر به تعيّن الشيء من غيره) وجعله اربعمائة
أقسام : الكلام ، والحال ، والاشارة ، والملاط ،
وقد رأى عكوى عباد أي هذه الفكرة مأخوذة من النطق ، يقول
((لا شك في أن الجاحظ أخذ أصل الفكرة من قول أرسطو في أول
كتاب العبارة : أن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس ، وما
يكتب دال على ما يخرج بالصوت ، كما أن الكتاب ليس هو واحداً
بمعينه للجميع ، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بمعينه لهم ، إلا أن

١ - النقد الأدبي الحديث : ١١٠ ، وانظر البلاغة بطريرك : ٢٩

٢ - بلاغة أرسطو : ٧١

الاشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولا - وهي آثار الناس -
واحدة بعينها للجسم ، والاشياء التي آثار الناس امثله لها - وهي
المعاني توجد أيضا واحدة للجسم (١)

٥- ومن الاصول التي تحدث عنها المثلثة والتي يرى بمقتضاها
الباحثون انه يمكن ارجاعها الى اصول يونانية أيضا حد يحددها
عن الشئ ونقيضه ، وهو من المبادئ التي عرف بها السوفسطائيون
فيهم بمرئون الموضوع ، ويتكلمون في طوره المرجح المرجح ، وفي
طوره الحاجب ، يصير مرجوحا ، واسطوتاسه جعل مجال الخطابه
مزدوجا ، بمعنى ان الخطيب هو الذي يتناول الشئ ونقيضه ،
وهو المحسن في كلتا الحالتين ، والجدل المربى لم يقرب من هذه
الموضوعات ، وقد مر بنا ان النظام عندما وصف الزجاجة والنخلة
باح بصرا الكالم ، يبين على وجوهه المختلفة مدحا وذا
الزجاجة والنخلة بأحسن اوصافها ، وذاها بأسوأ اوصافها
وقد اعجب الشريفة المرتضى بذلك وطلق على هذا الكالم تسمية
(وهذه بلاغة من النظام حسنة لان البلاغة هي وما ، الشئ المستعمل
مدحا او ذرا) باقصر ما يقال فيه (٢) وقد مررت عن الجاحظ هذه
القدرة المجدبة على الحديث في الشئ ونقيضه ، حتى قال انه ابن
قتيبة انه اشد المتكلمين (ثلثا لتعظيم الصغير حتى يعظم ويصغر
العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به المقدار أن يحل في الشئ ونقيضه
ويحتج لأفضل السودان على البهتان ونجده يحتج مرة للعشائير
على الرئاسة مرة للثبوت على العشائير وأهل السنة ، ومرة بأهل عليا
رضي الله عنه مرة بآخره) (٣)

٦- ويرى ابراهيم سلامة أن الجاحظ في تنبيهه لشعر شعرا العرب وخطب
خطبائهم ، وتدوينه مادة غزيرة في ذلك قد تأثر بأرسطو في صلبه
يقول : (وكما تتبع أرسطو شعر الشعراء وخطب الخطباء الاثنييين
تتبع الجاحظ شعر الشعراء وخطب الخطباء من العرب حتى أمكنه
أن يجمع في البيان والتبيين وحده مادة غزيرة تعتبر أصلا في البلاغة
والنقد) (٤)

١ - كتاب أرسطو طالعير في الشعر : ٢٢٢ ٢ - طالعير المرفوض : ١٨٦/١
٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٠ ٤ - بلاغة أرسطو : ٨٨

تلك هي بعض الآراء النقدية والبلاغية عند المعتزلة والتي يرى بعض الباحثين أنها قد تكون ذات صلة بمصادر البلاغة اليونانية وفي الحق إن هذه الآراء ليست أولا من الخطر والاهمية بحيث تستحق كل هذه الضجة التي يثيرها بعض الباحثين حول تأثير المعتزلة في إبطالهم البلاغة والنقدية . وبالنظر حول تأثير البلاغة العربية بصورة عامة بالبلاغة اليونانية . ثم إن بعضها الآخر لا يخلو من التعمس والشطط في القول ، لا يكاد المرء يتصور الصلة بين المثمرة التي تحدث عنها بشرى صحيفة عرضا وبين مبدأ المثمرة اللساني عند المؤسطين . فضلا على أننا لا نستطيع أن ندرى المقصود طبعاً وجه التحديد من هذا المصطلح عند بشرى ولعله - كما رجحنا - كان يقصد منه أن يكون لها بقدره الأدبيات عند تذكره وأن يكون له قيمة تستحق أن يقال من أجلها . وهذه المثمرة تتوالت في المعنى الأساسي الرابع ذي القبة الانسانية العالية ، على حين أن ظهور المثمرة عند المؤسطين هو مفهوم مادي قد يراد به المصلحة أو الفسوس ولا يلقى التشابه اللازم بين الكلمتين حتى نحكم أن بشرى قد أخذ المصطلح عن المؤسطين أو غيرهم . كما أننا لا يمكن أن نطعن أيضاً إلى أن نظرية الجاحظ إلى البيان على أنه نوع من الدلالة مأخوذ من أرسطو ، فقد سبق أن بينا أن الجاحظ في هذا إنما كان يستعمل البيان بمعنى اللغوي ، والمعنى اللغوي للبيان لا يخلو من الدلالة والتعبير والابضاح الذي عن وسائله تلك الحالات التي تحدث عنها الجاحظ والرياني .

وسبب يمكن أن هذه الآراء - وهي ليست ذات خطر إنما نرى - لا تمتد شيئاً أساسياً في مسار النقد العربي أو منهجه واتجاهه . وقد يكون الأولى والأجدر أن نلاحظ أثر النظرات الأجنبية عند المعتزلة في أنها قد وسعت مداركهم ونظمت عقولهم ، وجعلتهم مهتمين بالخوض في مسائل وقضايا النقد والبلاغة . والذي لا شك فيه أنه مهما قبل عن تأثير المعتزلة بمصادر أجنبية في كتاباتهم إلا أن الذي لا جدل فيه أبداً أن المصدر الأساسي الذي استمدوا منه أصول مباحثهم البلاغية

ودراساتهم البيانية انما كان الثقافة العربية ومطابقتها الاصول الصالحة
لعناية العرب بالهلافة والبيان وطرائق القول عناية قديمة ، ونحن نلمح منذ
العصر الجاهلي أقوالا كثيرة في ثبوت القول ، وهي وان لم تكن تعدد الاشارة
العامة التي ليس فيها دقة ولا تحديد ، وانما تعتمد على السليمة والتمارة
والاحتكام الى الذوق العربي السليم الا انها تشير الى عناية القوم المبكرة
بأساليب الكلام وأحاسيسهم بخطر القول . وقد اوردت عناية العرب بالبيان
في العصر الاسلامي ، فقد كانت معجزة الرسول معجزة بيانية وسخت في
الثبوت خطر الكلام ودوره العظيم ، كما ان القرآن نفسه قد تحدث في
اكثر من موطن عن البيان واثرة . ونلمح في أحاديث الرسول كثيرا من
الملاحظات عن بعض أئمة القول ، فقد تحدث عن جوامع الكلام وذكر فضل
الابجاز والاختصار ، ونهى عن التكلفة والتشادق والتضيق ، واستعمال الغريب
الحوشي من الاشارة ، وكان في خطبه مثالا زبعا في بلاغة القول ، وفي خطبه
الوان كثيرة من الاطناف والتكرار والابجاز والاختصار ، وكان مذهبه البلاغ
في خطبه وأقواله جميعها ان يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، برضا مسن
التعقيد والاعراب ، مجردا من التصنع (١) وسار الخلفاء الراشدون على سنة
الرسول في البيان ، وكانت لهم خطب وأقوال ماثورة وعناية بالادب .
كان أبو بكر يميل في خطبه الى الابجاز ويدعو اليه ، وكان عمر يحب برهيز لانه
لا يعاقل في الكلام ، ويتجنب الحشى والسوقى ، ويلتزم الصدق والبعد عن
المبالغة والتزهد فلا يمدح الرجل الا بما فيه . وهناك لك عبارات كثيرة تنسب
الى علي والى معاوية والى غيرهما في الحديث عن البلاغة والاصاحه ومقاييس
الجودة في الكلام ، ولكنها كلمات كما يقول سيد نزل : لا تعدد والبلاغة
والاصاحه والبيان والابجاز والاطناب والاسهاب والسعي والتشديد والتشبيق
وما اليها من الاشارة بمعانيها اللغوية العامة (٢) ولكن لا شك ان امثال
هذه الملاحظات البيانية الاولى كانت مادة غنية لأولئك الذين أتوا من بعد
بضمون قواعد البلاغة العربية ومسجلون قضاياها وسائلها . ومن يرجع الى
كتاب البيان والتبيين لا يلاحظ بعد الى جانب تلك الملاحظات البيانية التي
نقلها عن الامم الاجنبية فيضا غزها من الاقوال والملاحظات التي دونها

١ - البلاغة العربية في دور نشأتها : ٦ - ٦٢

٢ - المرجع السابق : ١٧

الملاحظ للعرب المتقدمين ، ملاحظات تتحدث عن البلاغة والصاحح وغيره
جوانب الكلام وطرائق التعبير ، وهي غنية بالعديد من المصطلحات اللفظية
المنازعة . ولا يشك أحد أن هذه المادة الغزيرة من الملاحظات العربية
القديمة كانت هي المصدر الأول لهؤلاء المعتزلة وغيرهم وهم يسجلون ثمنون
البلاغة ، ويضمنون القواعد والمصطلحات الواضحة المحددة لها قبل أن تكون
تلك الملاحظات الأجنبية لليونان أو الأبرس وغيرهم . كما أن من أقدم
البيئات الأدبية التي اعتمد عليها المعتزلة في محاضراتهم ودراساتهم بمسألة
اللفظيين والنحويين أن جهود هذه الطائفة تبدأ في الظهور والاعتناء
النصف الأول للقرن الثاني ، وهي طائفة من العلماء والنقاد كان الدرس في
الشعر من صميم مناعتهم وقد أصبحت ملاحظاتهم حول الشعر وأصوله ومقاييسه
تقوم على شيء كثير من الدقة والعمق والاستقصاء وقد وازنوا بين الشعراء
الجاهليين والإسلاميين ، ونقدوا أشعارهم ، ووضعوا لذلك مقاييسهم ونهضة
لجودة الألفاظ والمعاني والأخيلة والصور . وكانت لهم مذاهب واتجاهات
مختلفة منهم مصريون وكوفيون . فمن نحاس البصرة والوحييها : عبد الله بن أبي
اسحاق الحضرمي وخلفه الأحمر وسيبويه وأبو زيد الأنصاري ، والأصمعي
وأبو عبيد ، ومن نحاس الكوفة والوحييها : الثعالبي والفضل النخعي ، وأبو عمرو
الشيواني وغيرهم . وقد هؤلاء نقد على بعض أدوات العربية كلها ، وحلّس
نصوصها من جميع نواحيها ضبطاً ونهية ، كما أننا ومن هذا النقد ما يقوم
على الأصول اللفظية التي قررت في اللغة وفي النحوي المبروض . ومنه ما يقوم
على الأصول اللفظية التي قررت في نقد الأدب (٢) وعلى يد هؤلاء ظهر
التأليف في ألوان من الدراسات البيانية والنقدية ، وكانوا يعرضون لكثير من
ألوان البلاغة في أثناء حديثهم عن بعض الموضوعات الأخرى ، فقد تجدون
سيبويه مثلاً المتوفاة ١٨٠ هـ في كتابه المشهور عن كثير من المسائل
التي أدخلها المتأخرون في علم المعاني كالنقد والتأخير والتكثير والتعريف
كما تكلم عن بعض المسائل التي أدخلت فيها بعد في علم البيان كالإيجاز
وهو أحد أنواعه الذي أطلق عليه فيما بعد المجاز العقلي (٢) وتحدث الثعالبي
في كتابه " معاني القرآن " عن كثير من ألوان البلاغة ومسائل البيان ،

١ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب لطف إبراهيم : ٢٩

٢ - انظر اطلال ذلك في كتاب سيبويه : ١٠٨/١ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ٢٨٤ .

نفوة عند الإيجاز (١)، والتقديم والتأخير (٢) وأشار إلى الاستشهام
ولاحظ خروجه إلى بعض المعاني البلاغية (٣) وتحدث عن المجاز العقلي
(٤)، وعن التشبيه (٥)، والاستعارة (٦)، والكناية (٧) وتحدث
عن المشاكلة (٨) وأطال الوقوف عند الأواصل القرآنية مستكراها إطلاق اسم
المسجع على نهاية الآيات المثقة على حرف واحد، وغفل أن يطلق على هذا
الاسلوب (نقوس الأي أو الأواصل) كما هو الحال عند الرماني والزمخشري
مثلا كما ينمنا خلال الدراسة *

وأث أبو عبدة * ٢٠٨ هـ " كتاب " مجاز القرآن " وعلى الرغم من أن
المجاز لم يكن في الكتاب بالمعنى الاصطلاحي إلا أن أبا عبدة قد تعرض فيه
لكثير من الألوان البلاغية كالإيجاز والإطناب (٩)، والتقديم والتأخير (١٠)،
والاستشهام الذي لاحظ خروجه من معاني الحقيقة (١١)، وتعرض للالفاظ (١٢)
واستعمال العاضى في مكان المضارع (١٣)، والمجاز العقلي (١٤)،
والتشبيه (١٥)، والنقل (١٦)، والكناية (١٧)، ثم وضع ابن سلام (٢٢٢ هـ)
كتابه " طبقات فحول الشعراء "، وطرق فيه عددا من الموضوعات النقدية التي
تأثير بها الجاحظ بعد ذلك * تحدث ابن سلام عن الاختصاص في النقد حديثا
فيها مركزا، وذكر أن للشعر أهلا يميزون جيده من رديته وحسنه من سئائه
وهذا الناقد الخبير ينبغي أن يرجع إليه في معرفة الكلام والحكم عليه كما يرجع
إلى الصير في معرفة صحيح الدينار من رطله * وتحدث ابن سلام عن الشعر
المشحول ولين في أسباب الانتحال، وأرجعه إلى عوامل كثيرة - كما تحدث في
طبقاته عن أولية الشعر العربي ويد * نشوء، وأول من قال الشعر وأول من
قصده وطوله وتحدث ابن سلام عن كثرة الشعر وقلة في بعض القائلين
دون البعض، وذكر أسباب ذلك وقلة وظواهره * وهذه كلها من الموضوعات
التي تعرض لها الجاحظ متأثرا فيها بابن سلام، وهكذا كان قبل المعتزلة
هذا السيل الغفيم من الملاحظات البيانية حول أساليب الكلام وفنون القول
ومصاحبه وملائقها، منها تلك الملاحظات البدائية التي اهتدى إليها العرب
الأوائل بسليقتهم وقطرتهم واحساسهم الجمالي بالقول، وإلى جانبها أيضا
ملاحظات منطوقة، وعلى غير قليل من الدقة والعمق في بعض الأحيان، وهي

١ - ٨ : انظر معاني القرآن : ١٤/١ ، ١٥ ، ١٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ١٦٦ ، ١٧٧

٩ - ١٧ : انظر مجاز القرآن : ١٠٨/١ ، ١٢/١ ، ١٣٠/٢ ، ٢٥/١ ، ٢٦ ، ١١/١ ، ١٢٩/٢

١٠٥ ، ٧٣/١ ، ٢٢٦ - ٢٣٥/١ ، ٧٣/١ ، ٢٧٩/١ ، ٩٦/٢

الملاحظات التي احدى اليها اللغويون والنحاة كما كان الى جانبهم هذه الملاحظات بغريبها كلها منظمة ودراسات مؤلفة فخصمه عرضت لكثير من مسائل البهان وقضايا الاصاح والبلغة . ولا شك ان هذه الدراسات جميعا كانت تحت ايدى المعتزلة وهم يضمنون مباحثهم ومفاهيمهم ، وكانت المطالب الاولى التي احدى بها ومهدت امامهم الطريق . ومن يرجع الى كتاب الجاحظ " امام المعتزلة " والذي بعده بعضهم المؤسس الاول للبهان العربي أو البلغة العربية يلاحظ استاده من هذه التراث الطويل المتقدم . ويؤمن كثيرا من الملاحظات على أقوال ابن الاعراب والاصمعي . فينقل عن الاصمعي مثلا بعض الحديث عن عيوب اللسان (كالصام والافأ) ، ويصوق كثيرا من الأمثلة التي استشهد بها الاصمعي على ذلك ونقل أيضا بعض هذه العيوب عن ابي عبيدة . كالأوصف لسانه لال (١) ونقل ^{لف} عن الاصمعي أيضا حديثه عن تناثر الحروف . وقوله : " ومن أواظ العرب تناثر " وان كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد انفاوها الا بعض الاستكراه ^{لن} ذلك قبل الشاعر :

وقر حوب بكان قار وليس قرب قهر حوب قهر (٢)
 صوي في الحيوان عن خط الاخضر كثيرا من الأمثلة في التشبيه (٣)
 وقد مر بنا أن الجاحظ حينما دون كلمة الهدى ذكر انه اخذها من رواية الادب .

وهكذا نجد المعتزلة وعلى رأسهم استاذهم الاول وهو الجاحظ الذي يعود اليه الفضل الاول في تدوين مسائل البهان العربي ولما بهاء البلاغة يشهدون من كل هذا التراث العربي القديم الذي تقدمهم في مطاوعة لوضوح قواعد ومصطلحات للبهان العربي . وذلك يتضح لنا أن المصدر الاساسي الذي اقر به المعتزلة مادة بحثهم وموضوعات دراستهم انما هو المعاصر السيمي والثقاة العربية . ولا مجال أحد في ان هذه الملاحظات والدراسات الأولية لاصل القيل وينادي الكلام لا تدبر في نشأتها لغة أجنبية مسبوقة أو لبلغة يونانية أو ارسية أو هندية أو غيرها . الادب العربي منذ عصور ملو والبلان البلغة المخططة التي كانت ترد على السنة الشعرا من غير تلك ولا بعد حين ، ومن طريق المنحة والآفة حين آخر من غير ان يعرفوا لها اسما . ولا مصطلحات ومن غير ان يظلموا على كتاب الخطابة

١ - انظر البهان والنهين : ٢٧/١ - ٢٨

٢ - البهان : ٦٥/١ ٣ - الحيوان : ٥٢/٢

أو كتاب الشعر لأرسطو في تكلتها والتوصل إليها • ولما امتد الزمن وتزل
القرآن ملها بالصورة البلاغية التي عزها العرب في كلامهم ، ووقوا أمامه
مهرين معجبين ، ثم اقبلوا على درسه واستخراج ما فيه من هذه الصور
والألوان ، ثم باحوا بضمونها لها اسما ومصطلحات لم يستعدوا هذه
المصطلحات من البلاغة اليونانية أو غيرها ، لأن أغلب هذه الاسماء البيانية
والمصطلحات البلاغية وثيقة الصلة بالمعنى اللغوي الذي لها • وهذا هو
الخليل بن أحمد المتوفى (١٧٠ هـ) حين عزى المطابقة لم يطلع على كتاب
الخطابة أو الشعر لأرسطو ، ولم يطلع على المنطق اليوناني حتى يستعد منه
هذه التسمية وإنما لاحظ انه يقال في لغة العرب : طابقت بين الشئين
إذا جمعت بينهما على حد واحد ، وألصقتهما بل ان الاصمعي يرى أن
الأصل العربي لهذا المصطلح البلاغي مصدره من : وضع الرجل في موضع
الهد في شئ ذوات الأربع • واتشد لتألفه بنى جمدة :

وخيل يطابق بالدرعين طباقي الكلاب يطان الهامسا
والجاءت ثمة حينما يتحدث عن مصطلح (القرآن) الذي يعني انساق أجزاء
الكلام وترابطها بحيث لا تتناثر أجزاءه ، ولا تنهاين الأثاغلة ، والذي يوضحه
برواية لما قاله بعض الشعراء لاخر : انا أشعر منك ومن أبوك ، لاني أقول البيت
وأخاه عوانت ثقل البيت وابن عمه لا يجد الجاحظ هذا المصطلح في قسول
أرسطو أو في البلاغة اليونانية • ولكنه يجد في قول ابن الأعرابي : يريد به
الانسجام ، ومطابقة اللفظ للمعنى • وسوق قول الشاعر الذي ورد به استعمال
هذا المصطلح •

عجى مات بدم شعرا لا قران له / قد كان ثقة وحولا فما زادا (٢)
ومن بعد هذا أن نجد ابراهيم سلامة حتى في هذه المصطلحات البلاغية
التي ذكر القدامى مصادرهم لها يتمحل للامر ، ويحاول ارجاعها الى البلاغة
اليونانية يقول : " ان علماء البلاغة استأدوا من المنطق لما دونوا بلاغتهم
استأدوا الطباقي ومراعاة النظير ، فعدة الطباقي على التضاد • وهو منطقي
وله باب خامس في التناقض والتضاد • والتناقض من الادلة التي اعتك عليها
أرسطو في الايراد الخطابي • (٣)

١ - المعدة : ٧/٢ (ط • السعادة : ١٩٠٧ م)

٢ - البيان : ٦٨/١

٣ - بلاغة أرسطو بين العرب و يونان : ٦١

وخلاصة القول ان المعتزلة كانوا واسعي الثقافة والاطلاع على آراء الأمم الأخرى من يونانية ورومية وهندية وغيره في مجال البلاغة والبيان ، وقد أخذوا أنفسهم بأولوان متعددة من الثقافات الأجنبية التي حصلوها عن طريق مختلطة ، قد يكون قروياً بعضها في مصادره الأصلية مباشرة ، وقد تكون كثير من هذه الآراء وقعت إليهم عن طريق الطوائف والذين التي كانوا يحتكون بها ويتأثرونها ويناقشون آراءها . الا أن هذه المصرة الصحيحة ، والثقافة الأجنبية الواسعة لم تكن شخصياتهم ولا شخصية البيان العربي على أيديهم . ولم تترك في البلاغة العربية هذا الأثر الجذري العميق . لقد حافظ المعتزلة على شخصية البيان العربي كما ورثوه عن أسلافهم محافظة دقيقة . وكانوا جذرين جداً فيما يصل إليهم من الأمم الأخرى من آراء وآثار ، يلقونه في حيلة وحذر . ويخضعونه للدرس والمناقشة أو يوازنون بين آراء الأجانب المختلطة التي تقع إليهم وبين آراء العرب في بلاغة الكلام . محاولين أن يضمنوا للبلاغة العربية قواعد وقوانينها الذاتية . ويبيحوا ما دام المعتزلة يدافعون عن الدين الإسلامي ويردون على خصومه الا يلقوا . كما يقول الدكتور عفيف بحقولهم وأناسهم في احضان بلاغة أجنبية ، وان يحاطوا أشد الاحتياط بما يأخذونه من هذه البلاغات . والا يأخذوا شيئاً الا بعد درسه وحصه وتبين ملائمة للبلاغة العربية . وذلك يتضح لنا موقف الجاحظ في البيان والتبيين . فهو يحرر أطرافاً قليلة من آراء الأجانب ويلقي بها في سبيل من آراء العرب البلاغية وملاحظاتهم البيانية ملثاً من حين إلى حين الى ملاحظات معاصره وخامه من المعتزلة (١) ، وذلك بقى المصدر العربي وثقافة العربية النبع الأساسي الاول الذي صدرت عنه دراسات المعتزلة وأبحاثهم البلاغية والنقدية . ولكن ينبغي ان نشير من جانب آخر الى ان ثقافتهم الأجنبية الواسعة . ومصرتهم العميقة بأراء الأمم والشعوب الأخرى قد تركت آثاراً في منهج بحثهم وأسلوبهم في دروس بعض المسائل وعلاجها . وهو ما نشير اليه في الفقرة القادمة عند حديثنا عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث .

٢- منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نتحدث عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث شيئا مهما ، وهو أن المدرسة الاعتزالية على النحو الذي برزت عليها متميزة ذات خصائص محددة وطابع خاصة ، هي مدرسة عقيدة فكرية ، أكثر منها مدرسة أدبية مجردة . والفجة التي اثيرت حول المعتزلة والخصومة الشديدة التي نشبت بينهم وبين أعدائهم من اهل المنهج وغيرهم لم تكن خصومة ادبية ، أو خلافة حول مذهب في النقد أو في البلاغة ولكنها كانت خصومة عقيدة كلامية ، تتعلق بمسائل العقيدة والدين وما يترشح عن ذلك من قضايا وأمر . ونزيد ذلك : فكل ايضاح نقول : ان المعتزلة حينما كانوا يتناولون بالدرس مسألة أدبية مجردة عن قضايا الدين والعقيدة لم يكن يميز أثرهم كمدرسة ذات خصائص معينة الا قليلا ولا يكاد يكون لهم عندئذ طوابع شبيهة بتميزهم من غيرهم كبير تميز وإنما كان يميز هذا الأثر ويتضح ويقول حينما تكون المسائل التي يعالجونها تتعلق بتلك القضايا الكلامية الدينية التي اتصل بها الخلاف بين المعتزلة وخصومهم . وقد ترشح عن ذلك بطبيعة الحال قضايا بلاغية ونقدية كان للمعتزلة منهج مميز في دراستها : كقضايا المجاز والتأويل والتوسع اللغوي وغير ذلك . وإذا احببنا أن نتصور المسألة على شكل آخر : أننا نستطيع القول ان المعتزلة انما كانوا يطبقون آراءهم التي تبلورت حول بعض الأمور النقدية والبلاغية على النطاق الواسع العفوي للنظر حينما تتعلق القضية التي يواجهونها بأحدى تلك المسائل الدينية التي سبق أن أشرنا اليها . وأما اذا كانت المسألة التي يعرضون لها بلاغية أو نقدية مجردة فان علاجهم لها عندئذ كان يكون علاجاً عادياً لا يتميز من غيره من أبحاث ، بلاغية ونقدية الصرب الآخرين كبير ولا نجد عندئذ أحداً يحدد التميز عليهم في هذه الأمور ، وأما تميزهم بالخشوع على السنة أو مخالفة شرعة الأمة وطرائقها في درس البلاغة والنقد . ومن أجل ذلك ايضاً كما نجد الأثر للاعتزالي واضحاً عند نقاد باعياهم هم أولئك

تناولوا في دراستهم قضية الاعجاز القرآني وما يتعلق بها ، وأما أولئك الذين كانوا يبعدون عن دراسة هذه القضية ، وتناولوا في كتبهم موضوعات أدبية أو نقدية بعيدة عن مسائل العقيدة والدين فامتنا لم نكن نجد عندهم هذا الآخر ، ولم نكن نجد في كتبهم ما يشعر انهم معترضون أو غيرهم . وهذا يدعونا الى طرح السؤال بشكل أعم وأشمل وهو : هل كان لبحث المعتزلة في مسائل النقد والبلاغة مجال خاص تميزه عن غيره ، وهل كان المعتزلة في هذه الدراسة أمة منفردة وحدها بمجموعة من الخصائص والسمات يمكن أن نقل عنها انبساطا من أثر الاعتزال ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي ايضا : نعم فهذا يتعلق من مسائل النقد والبلاغة بالعقيدة والدين ، وهي اجابة غير حاسمة تماما في المسائل الادبية العامة التي لا تتعلق بالدين ، او التي تتعلق منها بما يمس في موضوع اتفاق في الرأي بين المعتزلة وغيرهم من علماء الامة . ونحسب لذلك ان نقسم الخصائص التي تميز بها منهج المعتزلة الى نوعين : خصائص بلاغية تتعلق بالمسائل الكلامية الدينية التي اختلفت المعتزلة مع غيرهم في النظر اليها ، والخصائص العامة التي تظهر عند معالجتهم لقضية نقدية أو بلاغية عامة بعيدا عن نطاق العقيدة والدين ، مع ملاحظة أن هذا الفصل بينهما ليس حاسما ولا قاطعا ولا يمكن تجريد احدهما عن الاخرى تجريدا تاما ، لان الاراء العقيدة الدينية التي كان يعتنقها المعتزلة كانت في غالب الاحيان ذات أثر في تكوين بعض الاراء النقدية حتى بعض المسائل العامة . وكان المذهب الادبي للمعتزلة حتى بعض الامور امتدادا للمذهب الديني الكلامي كما سنوضح ذلك خلال كلامنا القادم .

(١) الخصائص البلاغية والنقدية لحل المسائل الدينية :

ويمكن ان نلاحظ فيها اصليون كبيرين تميز بها منهج المعتزلة تميزا واضحا وهما :

١ - اعتمادهم على العقل : المعتزلة فلاسفة عقلانيون ، قرؤوا الفلسفة والمنطق ، وتعمقوا في بحثها ودروستها حتى كان المتكلم منهم لا يحد متكلما حتى يحسن من الفلسفة وأمورها مثل ما يحسن من الدين وأمورها . وكانت الفلسفة سلاحا ضروريا لهم في وقتهم

ضد أعداء الاسلام الذين كانوا يستعينون بها على مهاجمة والده ابن فهد .
وسرى تأثير هذه الفلسفة الى ابحاثهم ودراساتهم ، فاذا هم يأخذون عنها
كثيرا في استعمالهم . وتجلت اوضح ما تجلت في نزعتهم العقلية التي احتكمت
الى العقل في كل شئ ، وجعلته الحكم الفهمل في كل ما يعرض لها مسن
امور وسائل . فما قبله العقل اقروه ، وما لم يقبله طرحوه لانه في نظرهم
الحكم الذي لا يخطئ . يقبل الجاحظ : ولحمى ان العموم لتخطئ وان
الحواس مكتوب ، وما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستدانة الصحيحة
الا للعقل ، اذ كان زماما على الاعضاء ، وعيارا على الحواس (١) . يقبل
الجاحظ ايضا : (ولما هو حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن
للعقل . والعقل هو الحجة (٢)) ويبلغ اعتماد المعتزلة على العقل حدا
يحفل الزمخشري على أن يجعل ادلته تأتي قبل أدلة السنة والاجماع
والقياس ، فيقول في صدد تفسيره لاية يوسف : (ما كان حديثا يفترى
ولكن تصديق الذي بين يديه) : " ما كان القرآن حديثا يفترى ولكن كان
تصديق الذي بين يديه أي قبله من الكتب السطوية وتفصيل كل شئ يحتاج
اليه في الدين لانه القانون الذي تستند اليه السنة والاجماع والقها مسي
بعد أدلة العقل (٣) وكذلك الحال عند القاضي عبد الجبار ، ولكن
لا تناقض ولا اختلاف بين أدلة العقل وأدلة الكتاب والسنة والاجماع ، بل
ان العقل هو الذي يدل على صحة شؤلا جميعا وانها حجة ، وما جبا
الدين الا لمخاطب اصحاب العقل . يقبل عن ادلة المعتزلة : " اولها :
دلالة العقل لان به يميز بين الحسن والقبح ، ولان به يعرف أن الكتاب
حجة ، وكذلك السنة والاجماع ، وبها تعجب من هذا الترتيب بعضهم
فيظن ان الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط ، وظن ان العقل
اذا كان يدل على امور فهو مؤخر ، وليس الامر كذلك ، لان الله تعالى
لم يخاطب الا اهل العقل ، ولان به يعرف ان الكتاب حجة وكذلك السنة

(١) رسالة التبريج والتدوير : ٨٨

(٢) الحيوان : ٢٠٧/١

(٣) اكتشاف : ٣٩٨/٢

والاجماع ، فهو الاصل في هذا الباب ، وان كنا نقول ان الكتاب هو
الاصل من حيث ان فيه التبيه على طاقى الحقلى كما أن فيه الادلة على
الاحكام ، والمعلق يميز بين احكام الافعال وبين احكام الظالمين ، ولولا
لنا عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومن يحد ومن يذم . ولذلك فنقله
المؤاخذ . عن لا عقل له (١) وهذا الشطط في اطلاق العنان للعقل الى
غير حد جعل المعتزلة منذ البداية لا يحدون كثيرا بالمنطق الموروث من
النصوص في سبيل هذا العقل الذى آمنوا به . فكانوا يحطون اصحاب الراى
بمخضعون النص للعقل ، وقد مونه على النقل . وهذا هو موطن الخلاف بينهم
وبين خصومهم من اهل السنة وغيرهم من اهل السلف الذين كان يفسد
عليهم الاعتماد على الرواية والنقل وسحاولة الاخذ بكل طاج ، به الكتاب
والسنة من عقائد ، والاخذ بظواهر النصوص فى الايات الموهمة للتشبيه مثلا
من غير ان يورج ذلك فى التشبيه ففى عند بعضهم صفات لله وردت على سبيل
الايهات والوجود لا على سبيل الكيفية . فله وجه ولكنه ليس كوجه العبيد ،
وله يد لا تشبه ايدى المخلوقات . ولا يعنى هذا أن طريقة السلف كانت
تخلو تماما من عظام الاعتقاد على العقل والاخذ بالراى فى بعض المواطن ،
فقد وجد المعتزلة بين مثلى السلف واهل الحديث روادا وطلائع لهم فى
نقاط متفرقة اعتمدوا فى تفسيرها على الراى ، وأعطوا فيها للعقل بعض
الحرية . فقد روى عن مجاهد بن جبر (ت : ١٠٤ هـ) انه كان يحطس
عقله حرية واسعة فى فهم نصوص القرآن التى يحد وظاهرها بعيدا . فقد نقل
ابن جرير انه فسر قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة)
بقوله : (تنظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شئ) كما عرف عن زبيد
ابن اسلم (ت : ١٣٠ هـ) انه كان يفسر القرآن برأيه ولا يتخرج من ذلك .
فقد روى حماد بن زيد عن عبيد الله بن عمر انه قال : لا أعلم به بأسا
الا انه يفسر برأيه القرآن ويكثر منه . ويمتاز اهل العراق بانهم اهل الراى
وهذه ظاهرة نجدها بكثرة فى مسائل الخلاف ، ويقول العلماء ان ايسر
مسعود هو الذى وضع الاساس فى هذه الطريقة فى الاستدلال ، ثم

(١) طبقات المعتزلة : ١٣٩

توارثها عنه علماء الطرق (١) . وجد المعتزلة في هذه النقاط المتفرقة
وامثالها ما أثير عن السلف متكا فيها ، ومعلما من معالم الطريق فاستندوا
إليها واعتمدوها طريقة عامة في مباحثهم . يقل جولد تسهير في ذلك
أيضا : (والمعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق الى التفسير
المجازي للعبارة الدالة على التشبيه ، بل وجدوا بين معنى الحديث
وعلماء الرفيعي المقام روادا وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل
دون اتصال بأبحاثهم ومقاصدهم ، ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم
جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دأرة العبارات القرآنية الدالة على
التشبيه (٢) وهكذا وجد بين علماء السلف من كان يأخذ أحيانا بحكم
العقل ويعتمد على الرأي في التفسير ، ولكن المعتزلة بالنسبة في ذلك
مبالغة شديدة ، واشتطوا في إطلاق العنان للعقل على حساب الرواية
والنقل أحيانا وسبوا حطهم ذلك على البعد والجور في أحيان أخرى .
وإذا كان للعقل - كما يقل المعتزلة - مقاييس وموازين لا يتطرق
إليها الظل ، وإذا كان المنطق القديم والمنطق الحديث ، آتية
بمعصم الذهن عن الخطأ في التفكير ، إلا أن ما يؤخذ على المعتزلة
تشددهم في التحديد ، والجراة في التمييز ، وانظروا أن العقل
البشري قادر مثلا على الإحاطة التامة بصفات الله ، وتحديد كنهه
وما هيته كما يقل المعتزلة حتى مضوا في محضهم كي مضى يبيحون لعقلهم
أن يطق في السماء والأرض ، وأن يحدد صفات الله ويتكلم في ذاته
وطبيعته ، وأن يتسأل التوضيح ويخضعها له في جراءة واندفاع .
فأما السلف بأهل السنة فقد كانوا يرون أن العقل البشري محدود الإمكانية
وأنه لا يستطيع الإحاطة بكل شيء ، وهناك أشياء - منها بلغ من قدرته
وسموه - تبقى مشيبه عنه غير خاضعة لسلطانه . وشأنه في ذلك شأن
العين والأذن ، فللمعين حدود معينة في إبصارها ولا تستطيع أن تهر
شيئا أبعد منها . ولالأذن مدى محدد تدرك فيه الأصوات ولا تقدر
أن تذهب أبعد من ذلك . وكذلك الشأن بالنسبة للعقل البشري ، فهو
ذ واقف محدد أيضا ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يتصرف إلا في دائرة

(١) كتاب (التفسير والمفسرون) : ١٠٦/١ - ١١٧ - ١١٨

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي : ١٣٨

النص ، وهو خاضع للنقل والرواية مطاط بها ، لا ان النص هو الخاضع لـ
كما يقل الاعترال والسلف - كما ذكرنا - لا يلدون النقل ، ولا يستبعدونه
في البحث والدراسة ، ولكنه عند هم لا يجتهد الا في دائرة التفسير ،
ولا يتحرك الا في اطار الرواية المنقولة . يقل ابن خلدون : (والعقل ميزان
صحيح ، فأحكامه في كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به أمور
التوحيد والاخرى وحقيقة النبوة وحقائق الصلوات الالهية وكل ما رواه طوره ، فان
ذلك طمع في محال . . . واعلم ان الشارع كما امرنا بالاهتمام بهذا الخلق ،
ود الأعمال كلها اليه وأقره بها . . . لم يعرف حقيقة هذا الخلق المعسود
وهو ان ذاك معذور على ادراكنا ومن فوق طورتنا (١) ولكن المعتزلة العقلانيين
لا يقتصرهم هذا الكلام ، والعقل عند هم قادر على كل شئ ومن حقه ان يتدخل
في كل صغيرة وكبيرة . وما أكثر جموح العقل وشطحاته . فهذا الرمز مشهور
تحمله النزعة العقلية على نقد الانبياء وتوجيه الطعن الى عصرياتهم وهو لا يجهد
في ذلك غشابة أن يستعمل الفاظا جديدة فيها قسوة وهو أدب أحياناً . فعندما
عرض لقوله تعالى في سورة هود : (ونادى نوح به فقال رب ان ابني من
أهلي) بأن وعدك الحق وأنت احكم الحاكمين . قال يانسوج
انهم ليس من أهلك فلا تصالين ما ليس لك به علم انى اعتصمك
ان تكون من الجاهلين ، انهم نوحا بالجهل ، وقال : " قد تضمن دعاؤه
معنى السؤال وان لم يصرح به لانه اذا ذكر الموهب بنبأ أهله في وقفت
مشاركة ولده الفرق فقد استعجز ، وجعل حوالا لا يحرف كنهه جهلا
وظاهرة وعظه أن لا يورد اليه والى امثاله من افعال الجاهلية (٢) كما كانت
النزعة العقلية تحطهم على انكار بعض المواقف المعقدة التي لا تتفق في نظرهم
مع العقل مما كان يؤذى الشعور الاسلامى العام الذى لم يعتمد حسده
الجرأة في النقد . وهذا الاسراف في النظر الى الامور نظرا عقليا مجسودا
عن النصوص والاحاديث وانتهت بالرواية الصحيحة الطائفة . فمن ذلك مثلا
ان كثيرا من المعتزلة قد حصروا المعجزات في دائرة ضيقة . فالنظام مثلا

(١) مقدمة ابن خلدون : ٤٦٣

(٢) الكشاف : ٢ / ٢١٣

يقاد بغير العقل بالمعجزات على القرآن ، ونكر انشاق القمر ، **هلال** :
 انه لو كان صحيحا لكان شيئا طافا يشهد به كل الناس المعاصرون لنفسه .
 مخالف رواية ابن مسعود في ذلك ، كما ينكر نهج النبا من بين اصابع
 النبي صلى الله عليه وسلم ، كما انكر بعضهم كرامة الاطيا ، وانكسر
 الحكايات الواردة في ذلك ، لانه يرى ان هناك قانونا طبيعيا كتب الله
 على نفسه اتباعه الا عند ضرورة المعجزات . **قالوا** : فلا تؤمن بغيرهم
 القوانين الطبيعية الا بالبرهان القاطع . وانكر المعتزلة رؤية الجسد
 كما يرى الحاسة ، وسروا السحر بان لص الساحر يحسن السحر **وهلال** :
 الساحر لا يقرب حقائق الاشياء ، وانما له قدرة على قلب او عكس
 الواقع (١).

ومن مظاهر اعتداد المعتزلة على العقل اعتقادا مطلقا (**مبدأ**
 الشك) الذي عرفوا به . فالمعتزلة لا يقنعون بظواهر الاشياء ولا يؤمنون
 بكثير من العقائد والتصورات التي استقرت في اذهان العامة وقولهم
 يضمنون ذلك كله للشك والمراجعة ، ولا يعتمدون في بعض الاحيان ان
 يكون ذلك موضع اجماع من الناس ، او يكون ما تؤيد به الرواية وتعضده
 النصوص . والشك الى درجة في سلم اليقين ، ولا يمكن الوصول الى الحقيقة
 الا به . والشاك انسان مقرر ، واجمع الظروف في البحث . يقل النظام
 . الشاك اقرب اليك من الجاهل ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك .
 نازعت من الطحدين الشاك والجاهل ، فوجدت الشاك اهدى من الجاهل
 الكلام من اصحاب الجحد (٢) . **وهلال** : طعنه الجاحظ فيقول **هسرو**
 ايضا : " بعد تأمل مواضع الشك ، واطلاؤها الوجهة له لتعرف بهمسها
 مواضع اليقين والحالات الموجبة له . فاعلم الشك في المشتوك فيه تطلعا . فلو
 لم يكن في ذلك الا تعرف التعريف ، ثم التثبت كان ما يحتاج اليه " (٣).
 وهكذا ذهب المعتزلة وراء العقل الى طهيب ، وانساقوا تجاه أدلته

(١) ظهر الاسلام : ٢٢/٦

(٢) الحيوان : ٢٥/٦ (طه السعادة : ١٣٢٣ هـ)

(٣) المرجع السابق واصله .

في انسياق • وكان من نتيجة ذلك أن انضم منهم في البحث والدراسة
بمجموعة من الخصائص والسلطات نحن نورد هنا فيما يأتي :
أ - موقفهم من الحديث : فان غلو المعتزلة في تقدير العقل والاستناد
الى ادلته وحدها قبل اية ادلة اخرى كان يحطهم احياناً على التمسك
من شأن الحديث ، والتوجه الى الطعن فيه مادام يخالف هذه الادلة
وقد غلوا في ذلك غلوا شديداً حتى لم يكونوا يتورعون عن نقد بعض كسار
الصحابه والطهين بالفاظ جوفية غير مقبولة ، يروونهم احياناً بالتناقض
والخط • وقد مر معنا ان النعام كان أشد المعتزلة انهما على اصل
الحديث • طعن في احاديث رويت على ابي بكر وعمر وعلى رايهم سمعوا
وايهم هجره وخرجه • وهذا كان الحق بجانب المعتزلة في ردعهم بعض
هذه الاحاديث التي لا يشك عاقل في انها من تسليخ خيال العوام • من
ذلك مثلاً قولهم : (ان الحجر الاسود كان ابيض فصبوه الشركيون)
الذي سخر منه الباحث فقال : " كان يجب أن يبيضه المسلمون حين
اساموا " (١) ولكن المعتزلة بالغوا في ذلك حتى مضوا ينتقدون الصحابة
في قصة يروونهم بالكذب احياناً كما فعل النعام ، فقد قال : " زعم
ابن سمود ان القمر اثنى وانه رآه • وهذا من الكذب الذي لا خفاء به (٢)
وتحكم العقل في الحديث بدلاً من أن يتحكم الحديث في العقل ، فمضوا
يشكون في كل حديث لا يتفق مع أدلة العقل وينقدون ذلك في جسارة
ما بعدها جسارة ، وكأنهم يريدون أن ينزل الحديث على آراءهم ويفسق
معتقداتهم فاذا عرض المعتزلة لقول رسول الله في الحديث الذي يظالمون
بهذا العدل عندهم وهو قوله : (ان احداكم لم يجمع في بلدان امة اربعين يوماً
نظفة ، ثم يكون طقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل
الله عليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمن بأربع كلمات فيكتب : رزقه ، وأجله ،
وصلة ، وشقى أم سعيد • فوالله الذي لا اله غيره ان احداً لم يجمع له مثل
يحمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيحمل به أهل النار فيدخلونها ، وان احداً لم يجمع له مثل أهل النار

حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعجل بعجل أهل الجنة
 فيه خطبا) وجدنا عمرو بن عبدة ينقذه في وقاحة ، ويبلغ في القيل مبالغة
 شديدة ، فقد حكى عنه الخطيب في تاريخ بغداد أنه قال : " لو سمعت
 الأعشى يقول هذا لكذبه ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجشبهه ،
 ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا
 لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقا (١) وانحسب ان هنالك تحكما
 للعقل والرأى في أمور العقيدة والدين أشد من هذا التحكيم ولن نستغرب بعد
 ذلك ان وجدنا العدا بين أهل الحديث والمعتزلة شديدا مستحكما ، وأن
 نجد الخصومة بينهم شديدة عنيفة . وقد كان ابن قتيبة على رأس طائفة أهل
 السنة الذين تصدوا للرد على المعتزلة ، والذب عن حديث الرسل ، والسرود
 عن بعض الشبهات التي أثارها المعتزلة وغيرهم في كتابه (تأويل مختلف
 الحديث) . ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج
 عن الحديث أو عدم الاعتراف به ، فذلك مما لا يقل به سلم موجد ، ولكن
 انسياقهم وراء عقولهم ومعتقداتهم الخاصة كانت تحطمهم أمام بعض
 الأحاديث التي تخالفها إلى تأويله بعد عدة من التشابه وردة إلى ما هو
 محكم في نظرهم فإذا لم يجدوا وسيلة إلى التأويل فجروا على الطعن ففسى
 الحديث أو الشك في رواته أو سنده أو غير ذلك .

ب - التأويل : وينبني على الاعتقاد على العقل أيضا أصل مهم من أصول
 المعتزلة وجدناه واضحا جليا في جميع ما عرضنا له فبط سيق وهو التأويل ، وقد
 ارتبط التأويل عندهم بالعقل ، وأصبح خاضعا له مستلزما عنه ، فما اتفق
 من الكلام مع العقل فهو عند ذلك كلام سليم لا يثير جدلا ولا مناقشة ، ولا يحتاج
 إلى التوقف الطويل ، وما خالف العقل وتجاوى معادلته في قليل أو كثير
 فلا يعد عند ذلك من تأويله لأنه في حكم التشابه الذي ينهني صرفة عن وجهه
 بكل الوساعي وقد كان التأويل مبدأ ٢ معترفا به عند الجميع ، وكان يأخذ به
 الطرفان أهل السنة والمعتزلة . يقول الغزالي (وكل فريق وإن بالغ في ملازمة

(١) انظر فوائده الشيب : ١٨٩/١

الظواهر فهو مضطر الى التأويل الا أن مجاز الحد في النهاية والتجامل (١)
وقد ذكرنا اكثر من مرة ان كل فرقة من الفرق كانت تصعلا لآيات التي تؤيد
وجهة نظرها من المحكم والآيات التي تظالمها من المشابه الذي يحل عليه
المحكم ويحل به . ولكن اهل السنة كانوا يتوقفون في تأويلاتهم دائما عند
حدود معينة لا يبرحون لانفسهم ان يجاوزها وهم فيها مقدمون للنقل
مخافون على ما جاءت به الرواية واثروا من النصوص مستعدين للتسليم بظواهر
النصوص احيانا ، وضموا الامر في بعض النصوص الى الله في احيان أخرى .
وحيث كان يتوافر لديهم دليل واضح من النقل ، يواجهون مشكلا مسمى
النصوص فانهم لم يكونوا يترددون في التأويل . بل كانوا احيانا يأخذون بعض
أهليات المعتزلة نفسها لانهم لم يجدوا فيها مجازة او محدا او حرقسا
لاجتماع المؤلف ، يقول ابن دقيق العيد مثلا : " اذا كان التأويل قريبا
من لسان العرب لم ينكر ، او بعيدا توقفنا عنه وأما معناه على الوجه السدى
او به التنزيه . قال : وما كان معناه من هذه الالفاظ ظاهرا فهو مسمى
من مخاطب العرب قلنا به من غير توقف ، كما في قوله : يا حسرتى على
ما فرطت في جنب الله ، فتحمله على حق الله وما يجب له . وكذا استواءه
على العرش بالعدل والقهر ، كقوله : (قاتل بالقسط) فهما بالقسط
والعدل هو استواءه (٢) . وبعد صاحب الطراز بعض الحالات السمي
يقع فيها المجاز ، فيأخذ ايضا ببعض التأويلات المجازية التي كان يعتد بها
المعتزلة فيقول : " ومنها تسميتهم الهد باسم القدرة . كقولهم (يد الله
فوق ايديهم) أى قدره (٣) . ويقل في موضع آخر : (اذا عطفوا الكلمة
بما يستحيل عقلا تعلقها به علم انها في اصل اللغة غير موصولة لها ، فيعلم
كونها مجازا فيها . وهذا كقوله تعالى في النقصان : (ويا ربك) فانه
يستحيل عقلا تعلق المجرى بالذات لاستطالته عليها فيعلم ان استعماله
مجازا بالنقصان وأن الاصل : ويا ربك (٤) . كما نجد الرازي المنسبي

(١) فيمل الطرقة : ١٨٦

(٢) محترك الاقران : ١٤٨/١

(٣) الطراز : ٧٠/١

(٤) الطراز : ٩٣/١

يرافق المعتزلة في تأويلهم الوجه في الآية : (يعق وجهك) بالذات .
 وفقرانه لا يصح به في هذه الآية إلا الذات ، لأنه لو اردنا به العضو
 المخصوص كما تقول المشبهة ، والله تعالى في رأيهم له اعضا " واجسرا " ^(١)
 مختلفة ، كان معناه انه يوم القيامة سيهلك ماعدا وجهه ، وذلك لا يقبل
 به عاقل . أما على القول الحق فالمعنى : لا يبقى حيا يوم القيامة غير
 حقيقة الله أو غير ذات الله شيء وهذا ما سيكون وما يصل ^(٢) كما يذهب
 المعتزلة وأهل السنة معا فيها بمقتضى الآيات التي جاء فيها ذكر اليد على
 سبيل الأفراد أو التثنية مضافة إلى الله إلى جعلها مارة كناية عن وصف
 الله بالكرم كما في آية الطائفة : (يداه مبسوطتان) وطارة كناية عن
 النعمة أو النصرة ، وتارة يراد بها القوة والقدرة ، وغير ذلك من الأمثلة
 الكثيرة ^(٣) . التي وافق فيها أهل السنة المعتزلة في تأويلاتهم ما يدل على
 أن أهل السنة كانوا يأخذون هم أيضا بمبدأ التأويل ويحطون عليه بمقتضى
 الآيات ، ولكنهم - كما ذكرنا - تأويلات لم تكن توفى في الجهد الشديد
 كما كانت تعتمد على النقل والرواية ، بالدرجة الأولى . وأما تأويلات
 المعتزلة فإنها خاضعة أولا للعقل والدراية وطك الأصل المقدم عليه
 التي اتفقت عليها آراؤهم ، فإذا كان النظام مثلا يرفض التسليم بوجود
 الجن والقيان على أساس نقل وتجييس ^(٤) ، فإن ابن قتيبة النحوي .
 مسلم بوجودها على أساس نقل خالص ، فقد رويت بها بعض آيات
 القرآن الكريم ، وتواطأ العرب على ذكرها في أشعارهم ومن ثم فسان
 هذا المستند النقل من الرواية والنصوص يجعل من الضروري الإيهام
 بها . يقول ابن قتيبة : " فمن آمن بسجد محمد صلى الله عليه وسلم ،
 وأن ما جاء به حق أخذ به جميع هذا وشرح صدره به ، ومن أنكره لأنسه
 لا يؤمن إلا بما أوجبه النظر والقياس على ما شاهد ورأى في المسبقات
 والحيوان فما ذا بقي على المسلمين وأى شيء ترك للخط ^(٥) .

٢ - تأويل مختلف الحديث : ١٩

٤ - تأويل شكي القرآن : ٩٢

ان الظاهر عند المعتزلة ضرورة لا بد منها ، بل هو مما يجب وجوباً
حين يخالف النص أدلة العقل وبهاده الاعتزال ، وأكثر ما استخدم
المعتزلة في كلامهم امثال هذه العبارة الطارئة القاطعة : " اذا ورد
عن الله تعالى كلام ظاهرة يخالف ما دل عليه ادلة العقل وجب
صرفه عن ظاهره " ان كان له ظاهر - وحله على ما يوافق الادلة المسببة
العقلية ومطابقها - وادام الظاهر واجبا مفروضاً عند وقوع المسألة فان
كل شيء عند ذلك متوقع في سبيله . نتوقع تعسفا وجودا في بعض
الاحيان ، ونتوقع بعدا وخروجا عن الواضح المألوف في احيان اخرى ،
ونتوقع الا نجد له لا نقليا يؤيد ما ذهب اليه المعتزلة في احيان ثالثة .
وذلك كله ما كان يسمي الى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصراخ
والتحديد القاطع والغلو الشديد . ومع كل غلوا ومبالغة جـمـسـم
وشذوذ ، ولذلك كان المعتزلة موطن هجوم شديد من جمهور علماء
المسلمين من السلف واهل الحديث ورجال السنة . فقد احسوا ان هؤلاء
يريدون ان يخضعوا الذين لا هراكهم وزيادتهم ، وان يزلوا النصوص
وفق معتقداتهم وآراءهم ، فقال ابن قتيبة عنهم : (فسروا القرآن
باعتبار تفسير يريدون ان يردوه الى مذاهبهم وحلوا الظاهر على
نظمتهم (٢) .

وقال الاشمري : (مالت بهم احوالهم الى تقليد رؤسائهم
ومن مضى من اسلافهم ، فطاولوا القرآن على آرائهم فاحلوا لم ينزل الله
به سلطانا ، ولا اوضح به برهانا ، ولا نظوه عن رسول رب العالمين ولا عن
السلف المتقدمين ، فغالوا روايات الصحابة عليهم السلام (٣) .

والحق ان بعض التأويلات المعتزلة كادت تكون في بعض الاحيان
تغيرا لاصل مفترضة سببا عندهم ، وهي اصل لم تكون جهميا

١ - انظر امانى المرتضى : ٢/ ٣٠٠ - ١/ ٢٤١ ، وانظر مثابه القرآن : ١٧/ ٢
٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٨
٣ - الابانة : *

نتيجة الاستقراء الكافي لنصوص الشريعة ، وإنما هي نهائى ، وأسسها
تكونت لديهم أولاً تحت تأثير مجموعة من العوامل والظروف التى أطمعها
روح الجدل والدفاع عن الدين ضد أعدائه من غير المسلمين ، أو ضد
عقائد الفرق الإسلامية ، ثم راحوا يلتصقون الدليل الشرعى طبعها ، مما اتفق
معها قلوبهم ، وما خالفها مضوا فى تأويله وحمله طوطاً أو كرها على مسند
الأصل الذى تعرض مسبقاً عندهم . وهذا ما عجز عنه ابن تيمية بقوله :
(فالذين اخطأوا فى الدليل والدليل على طوائف من أهل الهدى واعتقدوا
بذمها يخالف الحق الذى عليه الأمة الوسط الذين لا يهتمون على ضلالة
كسلف الأمة وأئمتها ، وعدوا إلى القرآن فطأوه على آرائهم ، تسارة
يستدلون بآيات على مذمهم ولا دلالة فيها ، وطارة يطأون ما يخالف
مذمهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه . ومن هؤلاء فرق الخمسون
والعواض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم وهذا كالمعتزلة
مثلاً فانهم من أعظم الناس كلاً وجداً ، وقد صنّفوا كتابهم على أصل
مذمهم والمقصود أن على هؤلاء اعتقاداً رأياً ثم حلوا الكاظم القسراً
عليه ، ولهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة
المسلمين (١) وهكذا مضى المعتزلة فى تطويق هذا الطويل إلى أن يمسد
حد ، واتخذوا منه سلاحاً لخدمة هواهم المذهبي وغيرهم الاعتزالية .

ب - التوسع اللغوي : والسمة الثانية من سمات مذهب المعتزلة هى
استعمالهم للغة ، فقد حرص المعتزلة دائماً على الطريقة اللغوية
التي تعتبر عندهم المبدأ الأعلى فى التفسير ، وكان العقل والمنطق
بما استمر هذا السلطان الأساسيان اللذان يستخدمونهما فى جميع ما يعرض
لهم من تصويص تحتاج إلى تفسير أو تأويل . وأظهر المعتزلة فى استعمال
اللغة براعة مقلعة النظير ، واكتسبت عندهم مهارة عجيبة حتى كادت تتحول
بين أيديهم إلى بعض الاحسان إلى عكسها لينة يشكوك فيها كيف
يشاءون .

(١) مقدمة فى أصل التفسير : ٢٢

وأولى ما نلاحظه في استعمال المعتزلة للغة انهم لم يعودوا ينظرون الى اللفظة تلك النظرة السطحية التي يدل عليها ظاهرها ، وإنما كانوا يفتحصون في الحديث عن جميع المدلولات والمعاني التي يمكن أن تحتملها هذه اللفظة ، ويطلبونها على الوجوه المختلفة التي يمكن أن تحتملها ، ثم ينتقون بعد ذلك المعنى الذي لا يعارض الاصل الذهني الذي يسمون الى اقاربه ، متناسين في سبيله جميع المعاني والمدلولات الاخرى ، ولكنهم في انحاء تصرف اللفظة في وجوه المختلفة حين صوبوا دائما على افهام السنة المعروفة عند علماء اللغة والادب ، وهي الاستشهاد لما يوردونه بأمانة من كلام العرب ، والحرص على تدعيم ما يذهبون اليه بالمستند اللغوي الذي لا يدع منه لانه هو الذي يؤكد سلامة الرأي ، ويكسبه الثبوت والقداسة . وكانت جملة علماء المعتزلة تسحقهم دائما في ذلك . فقد رأينا اكساب المعتزلة على الدرر والتحصيل ، وفرة حفظهم من اللغة واشهرهم العرب قد يمسها وحديثها ومأثور كلامهم وأمثالهم ولا شك أن اللغة قد فقدت اكسبت بذلك على ايدى المعتزلة غنى واسما ، وثالث عروضة عجبية أبرزت ما في اللغة العربية من طاقة عجيبة وحيوية دافقة ، وفرازة في الممانسة والتمايز . ولكن حرص المعتزلة في الوقت نفسه على تسخير هذه اللغة لخدمة عقائدهم قد حطهم على التصف والدجر في احيان ليست بالقليلة فكانوا يحطون اللفظة اكثر مما تحتمل ، ويحسونها بما لا طاقة لها عليه ، وفي احيان اخرى كانوا يضحون بكثير من الثراء التخيلي الذي يمكن أن يدل عليه ظواهر الالفاظ سميا ورا ، الأطول اللغوي أو المجازي للتفسيرات الذي اصبح - كما رأينا - ضرورة محتقة لا بد منها حين وقوع مظالم لعقائد القوم ، ولعل من ناظة القل ان نذكرها هنا ما أشرنا اليه اكسير من مرة ان انتقاء الوجه المعين من وجوه الدلالات التي تشير اليها الالفاظ والتعابير كان خاضعا للعقل ولطك الاصل المعقولة التي آمنوا بهمسا . قد لا يكون الوجه اللغوي الذي ينتقاه المفسر أو المؤلف المعتزلي أوضح الوجوه ولا اقواها ولا اغناها بالدلالة ، وقد يكون بعيدا أو جائرا ، ولكن ذلك كله مفسر بخية مسيرة النظرية العقيدة المخروصة . وقد بذل المعتزلة جهودا مضنية جارية في سبيل توفير الدليل اللغوي القل لما كانوا يذهبون اليه من وجوه الرأي . ولم يتفاضوا ابدا عن اهمية هذا الدليل ، أو ينظروا

عن خطره وضرورة توافره • وكانوا يطاولون باستمرار أن يوفقوا بين التكاليف
اللغوية المعروفة ، والعرف النقلي السائد بين ما يعتقدون من أصل
وتأليفات • وصحيح أن العقل كان هو الأصل الألي المقدم عندهم ، ولكن
ذلك لا يحنى انهم اهدوا في سبيله الأصل اللغوية أو تفاظروا عنهما ،
وانما حاولوا - كما ذكرنا - أن يوفقوا بين العقل واللغة • وكان المعتزلي
يسطر من هذين الأصلين في تأويله ، وكان الملازمة بينهما يغفل المرتضى
في تأويل الآية : (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم)
مشيرا اليها " فأما لفظة (ذلك) في الآية فحطها على الرحمة أولى من
حطها على الاختلاف لدليل العقل ، وشهادة اللفظ (١) " ثم مضى
يلصق الكلام في هذين الأصلين ما سبق أن توقفنا عنه • وهو المرتضى
في نص آخر إلى أن حط الكلام على ظاهر تعضده الرواية أولى من حطه
على مجاز فقد الرواية والدليل اللغوي • يقل في قوله تعالى : (حسبي
إذا جاء أمرنا وقار العرش) : " وأولى الأقوال بالصواب قل من حط الكلام
على التفسير الحقيقي ، لأنه الحقيقة وما سواه مجاز ، ولأن الروايات
الظاهرة تشهد له • وأضعفها وأبعد ما من شهادة الأصغر قل من حصل
ذلك على شدة الغضب وأحداد الأمر تشبها وتشويها ، ولأن حصيل
الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حطه على المجاز
والتوسع مع فقد الرواية " (٢) • وحينما كان يقيق السبيل أمام
المعتزلة أو تواجههم صعوبة في التوفيق بين هذين الأصلين كانوا يتعسلون
ويشتطون بهما الخون أحيانا ولم يكونوا يجدون في هذا التعسس
أن يجدوا الدليل اللغوي والشاهد والحجة في هذا الطريق الطويل •
وقد يكون دليلا بعيدا ، ولكنه في نظرهم كاف ليهدي أية فجوة أو تضحية
أو يفر بها على الألف بين عقائدهم وأصل وتكاليف اللغة ، أو يحسن
العقل والرواية • وقد صرح المعتزلة أنفسهم بلجوءهم إلى هذا الهمس
في سبيل هذا التوفيق •

(١) أمالي المرتضى : ٧٢ / ١

(٢) أمالي المرتضى : ١٧١ / ٢

والمعتزلة في سبيل اعتقادهم على الحق ، من اللغة به ، ومحاولة
التوفيق بينهما ويميلون الى اعتناق النظرية القائلة ان أصل اللغتين
تواضع واصطلاح ، وليست توقيفاً من الله تعالى . فعندنا يخفى بالتزامات
الحق الذي يؤمن بالعدل وحرية الارادة . بينما يرى أهل السنة فسي
المقابل ان اللغة توقيف من الله تعالى . وقد مثل أهل السنة ابن قارون
المنصوري . فقال في كتابه (فقه اللغة) : " اعلم ان لغة العرب توقيف .
ودليل ذلك قوله تعالى : (ولم آدم الاسماء كلها) وهي هذه الاسماء
التي يتعارفها الناس من دابة وارض وسهل وجبل وجرار وشبهها
ذلك من الامم وغيرها . . . ولعل ظاناً يظن ان اللغة التي دللت على أنها
توقيف انما جاءت جملة واحدة ، وفي زمان واحد ، وليس الامر كذلك بل
وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء الله ثم علم آدم من الانبياء
صلوات الله عليهم - نبياً نبيا ما شاء الله من ذلك ما لم يؤمر احداً قبله . .
ومخلة اخرى انه لم يلقنا ان قوماً من العرب في زمان يقارب زماننا اجمعوا
على تسمية شئ من الاشياء بمصطلحين عليه ، فقد سجد بذلك طائفة
اصطلاح قد كان قبلهم . . . (١) وأما المعتزلة فان اباها شمس الجهاني
فيها يذكر ابن تيمية - هوأولى من قال بأن اللغة اصطلاح ، وتنازع هو
والاشعري في ذلك ، واثير الموضوع - فهما يحد - لاي مرة في هذه
المهمة الاعتزالية ، ثم خاض الناس في بعد ذلك . يقول ابن تيمية :
" لا نعرف احداً من المسلمين قال ان اللغة اصطلاح قبل ابي هاشم
بن الجهاني ، فانه وابا الحسن الاشعري ، وكلامهما قرأ على ابي علي
الجهاني ، لكن الاشعري رجح عن مذهب المعتزلة وظالهم - فتنازع
الاشعري وابو هاشم في مبدأ اللغات ، فقال ابو هاشم هي اصطلاحية ،
وقال الاشعري هي توقيفية ، ثم خاض الناس بعد هذا في هذه المسألة .
فقال آخرون : بعضها توقيفي ، وبعضها اصطلاحى . وقال فريق رابع
بالوقف . (٢) .

(١) المزهر : ٧/١ - ٨

(٢) كتاب الايمان : ٣٦

ولم يقطعوا برأى نهائى فى اصل اللغة الا انهم كانوا يميلون الى انها من باب التواضع ، يرون هذا الرأى اولى واجد بالقبول من الرأى القائل بتوقيف اللغة - يقول عبد الجبار فى حديثه عن الالهة : " ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف المنطق " : " المريد ذلك طمس أن كلامهم من خلق الله تعالى ؟ وجوابنا أن اختلاف خلق الله تعالى ، ولاجل هذا الاختلاف يدرك كلامهم مختلفا فمن كان لسانه رقة لا يكون كلامه بمنزلة كلام من فى لسانه غظه ، وكذلك اختلاف مناقب الرياح والنفس ، فحين تعالى أن فى ذلك آية وبهرة . وهذا الجواب اولى من قبل من يقول : ان المراد به اختلاف اللغات وانها من باب التوقيف وتضاف الى الله تعالى لان الوجه الذى به يقع الاعتبار فى اختلاف الالفة هو فى كيفية ادراكنا لان الكلام فى اللغات هل هو توقيف او اصطلاح ؟ فيه الخلاف الكثير (١) .

واذا كان ترجيح المعتزلة لكون اللغة تواضع اكبر سباط مع العقل لما يشعر به من حرية الارادة التى يتطلبها مبدأ العدل ، فانه نفس الوقت نفسه يساعد المعتزلة على التوسع اللغوى ، ويحطم حرية اكبر فى استعمال اللغة ، وساطوة وضع او استبطا مصطلحات لغوية جديدة مادامت اللغة فى الاصل قد نشأت نتيجة تواضع الناس واصطلاحهم وقد مضى المعتزلة فى الواقع يتسمون فى الاشتقاق اللغوى وفى وضع المصطلحات والمصطلحات ، وهم - كما يقول الباحث - : قد " اصطلاحوا على تسمية الم يكن له فى لغة العرب اسم ، فصاروا فى ذلك ملدا لكل ظرف وقد وكل تامين (٢) .

وما كان يحقق للمعتزلة الاتساع اللغوى ايضا ويتفق مع اعتقادهم على العقل قولهم بالقهاص . وقد عقد ابن جنى فى كتابه الخصائص

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن : ١٧٦

(٢) البيان : ١٠٧/١

بابا خاصا ساء : (باب في أن ماقيس على كلام العرب فهو من كلام العرب)
 وقد قال فيه : وهذا موضع شريف ، وأكثر الناس يضعف من احتطاله لغموه
 ولطفه . . . وقد نرى بوعثان عليه فقال : ماقيس من كلام العرب فهو من كلام
 العرب . . . ألا ترى أنك لم تسمح أنت ولا غيره اسم في قائل ولا مفعلي ،
 وإنما سمعت البعض نقست عليه ؟ فإذا سمعت : قام زيد . أجزت : ظولي
 بشر وكرم خالد . قال أبو علي : إذا قلت : طاب العشكان ، فهذا
 من كلام العرب ، لأنك بأعراك إياه قد أدخلته كلام العرب . وهذا
 عندك أن ما عربين اجناسا لا عجمية قد أجزت العرب مجرى أصل كلامها^(١)
 وتوسع ابن جني في هذه القاعدة حتى يجهز القياس على جميع لغات العرب ،
 (اللغات على اختلافها كلها حجة)^(٢) .

ويجاء بالتالي للشعراء المحدثين أن يقيسوا كلامهم على كلام من
 تقدمهم من العرب ، ويعطون ذلك حريصة واسعة في التعبير واستعمال
 اللغة . بل أنه يجوز لهم أن يركبوا من الضرورات ما كان يركبه السرب قبلهم ،
 وكل ما قد أصبح لمن تقدمهم واعتقروا لهم مباح لهؤلاء المحدثين معتقروا لهم
 يقل ابن جني : " هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أولا ؟
 سألت أبا علي فقال : كما جاز أن نقبس شعرنا عن مشهورهم ، كذلك يجوز
 لنا أن نقبس شعرنا على شعرهم . فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا ،
 وما حظرت عليهم حظرت علينا ، وإذا كان كذلك فما كان من أحسن
 ضرورتهم فليكن من أحسن ضرورتنا ، وما كان من أتحبها فليكن من أتحبها
 عندنا ، وما بين ذلك بين ذلك^(٣) .

على أن هذا التوسع اللغوي بمنافاة المخططة التي تحدثنا عنها
 لم يكن مقصودا لذاته ، ولم يكن نظرية أدبية مجردة عن أي دافع
 شخصي ، آمن بها المعتزلة ودافعوا عنها . وإنما كان تعصبهم لها لأنها
 تساعدهم — كما ذكرنا — على تطهير اللغة لخدمة أغراضهم الاعتزالية ،

(١) الخصائص : ٣٥٧/١

(٢) الميزهر : ١٥٣/١

(٣) الخصائص : ٣٢٨/١

وتيسر لهم القيام بالنصوص وأولها كما يشاءون صرفها عما يحارض المذهب
أو يخالف المعتقد . وقد تنبه إلى هذا ابن فارس السنن فقال :
يضمن هذا التوسع اللغوي الذي آمن به المعتزلة وتنبيهه إلى مآل الجهة
الامر من استغلال اللغة لخدمة المذاهب الكلامية ، ولذلك دعا السني
إبعاد اللغة عن هذه الأغراض المذهبية ، وحرم الاحتجاج بها فسي
الخلافت والخضوع العقدي ، فقال : (لغة العرب يحتاج بها فيها
اختلاف فله إذا كان التنازع في اسم أو صفة أو شيء عما تستعمله العرب
في شئها في حقيقة أو مجاز وما أشبه ذلك . فأما الذي سبيل
الاستنباط وما فيه لدلال الحق مجال ، أو من التوحيد وأصل القضية
وفروعه ، فلا يحتاج فيها بشيء من اللغة ، لأن موضوع ذلك على غير
اللغات (١) .

وهكذا اظهر المعتزلة في التعامل مع اللغة براعة شديدة توسعوا
في استعمالها توسعا شديدا ، فاكثرت على أيديهم كثيرا من التفسير
والفراء وخروجت نتيجة الحرية التي التزموها في التعامل معها عن بعض
أطرها وأشكالها التقليدية ، ولكن الهدف المنشود الذي كان فسي
أذهانهم والذي كانوا يحاولون أن ينزلونها فيه طائفة أو مكرهة أصا بها
في أحيان كثيرة بالجور والفساد وخطبها فوق ما تليق . وقد : فتأنيك
هذا الخصم من الكبريى من اللسان يتميز بها منهج المعتزلة في الدراسة
والبحث بالحق واللغة وقد تفرع عنها - كما رأينا - مجموعة من
الخصائص والسمات أشرنا إليها خلال الحديث عنها ، لا تعالها بهما
أصلا واضحا . وهذا أصلا - كما سبق أن أشرنا - لا يظهران بوضوح
وتميز وشكل طفت النظر إلا إذا كانت المسألة التي يحال حولها مسألة عقدية
كلامية من تلك المسائل التي دار حولها الخلاف والجدل .

٢ - الخصائص البلاغية العامة : وأما الخصائص البلاغية والنقدية العامة
التي كانت تظهر في بحث المعتزلة فيمكن أن نلاحظ فيها الأمور التالية :

أ - ارتباط البلاغة بالمقيدة بالكلام : نشأت البلاغة العربية في مجامع أهل الكلام ، وفي حلقات المناظرة ، وعلى المنصة المتباعدة بين كالمعتزلة وغيرهم من طوائف الكلام . وكانت تاييدهم بها واشتغالها في مباحثها لأنها كانت سلاحاً مهيئاً من أسلحة المناظرة والجدل . ولم يكن أحد من المتكلمين يستطيع الاحتفاظ عنها ، أو عدم الالتام بأصولها في حجة الله للخصم ، ومنازلة لأصطحاب الفرق والمذاهب الأخرى . وهكذا ارتبطت البلاغة عند المعتزلة منذ البداية بالفرض الكلامي الاعتقادي ، وروح الجدل والمناظرة . والمعتزلة في معارك المناظرة التي كانوا يخوضونها مع خصومهم كانوا يمتنعون الدفاع عن الإسلام ، والرد على إعدائه من الملاحظة والتشكيك وهذه غاية غدية دينية . والبلاغة سلاح مهم فيها ، وهي التي تحقق الوصول إليها ، والانتصار على الخصم الذي يعترض طريقها . ومنذ فسفرة بكرة جدا وجدنا عمرو بن عبيد المعتزلي يحدثنا عن هذه الغاية فيرى كيف البلاغة بالفرض الاعتقادي الديني ، ويجعل مهمتها الوفاء والارشاد لتؤدي بالإنسان إلى النجاة ، وتنبهه عن النار . حينما قال في تعريف البلاغة عارته التي سبق أن توقفنا عنها وشرحناها ، وهي لأنها تقيس حجة الله في عقل المتكلمين وتخفيف المؤونة على المستمعين وتزج تلك المعاني في قلوب المريدين بالالفاظ المصنعة في الأذان المقبولة في الأذان رغبة في سرعة استيعابهم ونقى الشواغل عن قلوبهم بالموضوعة الحسنة على الكتاب والسنة (والقرآن هو مادة الإسلام ، ومن أجل ذلك فالدفاع عن الإسلام يحسن الدفاع عنه ، ويبان ما فيه من أسرار ونكت تجعله حجة الله على العاقلين . والبلاغة هي وسيلة العلم بهذه الحجة ، ويبان هذا الاعجاز . ومن هنا ارتبطت البلاغة ببيان إعجاز القرآن وكادت تكون غايتها حصرة في ذلك يقول الباحث (والبيان عرف الناس القرآن) (١) ويقول الباحث أيضاً : (للعرب أطل واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم ، وأطلق المعاني مواضع آخر ، ولها عند ذلك دلالات آخر ، فمن لم يعرفها جعل على أهل الكتاب والسنة والشاهد والمثل) (٢) وقد شاعت هذه الفكرة السي

(١) الحيوان : ٤٧/١

(٢) الحيوان : ١٥٤/١

الهلافة ، وأرتها طمها بالهدف الدينى فى بيان اعاز القرآن بعد ذلك
ونقل الهلافون الاطخرون ، طائرين بنشرة العظمين الاى : اليهـ
يقول ابو هائل المسكرى عن الهلافة : (هى احق الكلام بالنظم ،
وأولها بالشحظ اذ بها يعرف اعجاز القرآن الكريم معجزة الرسول
صلى الله عليه وسلم ودلالة صدقه فيها يطلع عن ربه (١) ونقل صاحب
الطخين عن علم الهلافة انه (من اجل الطوم قدرا ، وأدقها سيرا ،
اذ به تعرف دقائق العربية واسرارها ، وتكشف عن وجوه الاعجاز فى
نظم القرآن اسرارها) (٢) .

ومثلما كان لاعتقال المعتزلة يحلسم الكلام والمناقشات الدينية
تأثير فى نظم الهلافة بهذه الامور جميعها ، وهذا السلاح الاى فيها
كان لذلك ايضا تأثير فى طبيعة الدوايات الهلافية والنقدية التى قام
بها المعتزلة ، وخاصة فى ابحاث القرآن ، والحديث عن اعجاز . وتفسير
ذلك ان المعتزلة - كما رأينا من استقرا - مجهوداتهم فى هذه القضية
قلما بحثوا فى القرآن بحثا مجردا عن الفروض الكلامى او الدينى ، فقد
انصرف معظم جهودهم الى دراسة الايات المشابهات وهى التى تتألف
مهادى الاعتزال ، فطاولوا طويلا بها يوافق هذه المهادى ، وانصرف
جزء آخر من دراستهم الى تلك الايات التى وجه اليها الاضون بحرف
الشبه والمفامز ، فداغوا عنها وزادوا هذه المطاعن بالحجج
والادلة الهلافية . وهى - كما هو ظاهر - مماثل تلبيها روح الكلام
والجدل ، ولا تلبيها الروح السجدة الخالصة لدراسة القرآن وبهـ
اعجازه واسرار غفقه . وحتى تلك الايات التى درس فيها المعتزلة
معضلا اسرار الهلافية كالايجاز والتكرار والاعادة فلا انط كان الدافع
اليها فى غالب الاحيان ايضا روح الجدل والخصومة بين المعتزلة واصدا
الدين . فقد كانت هذه الظواهر الاسلمية - فى زعم الملاحدة

(١) الصنائع : ٢٤١

(٢) الطخين : ٢ ، وانظر مفتاح العلوم للمكاتى : ٢

والمتشككين نقاط ضعف وسيرته في الكتاب الكريم • فمضى المعتزلة
يرون عليهم بهجاد لونهم فيها •

وتكاد تكون رسالة الرطاني الفكت في اعجاز القرآن ، في نطاق
ما تحقق لدينا هي الدراسة الوحيدة لاعجاز القرآن دراسة مستقلة عن
الغرض القصدي الكلاسي ، وعن روح الجدل والنظرية • وبمستوى
دراسة الزمخشري في الكشف بين الغرضين معا : الغرض الكلاسي
الاعتزالي ، والغرض البلاغي السرد في بيان اعجاز القرآن والكشف عن
اسراره وتكاته • واقع الزمخشري في كتابه عن آراء الاعتزاليين وعرضها ،
وأولى الآيات المتشابهات وصفها عن وجهها ، وسخر البلاغة لذلك تسخيرها
ما عا دكيا • ولكنه استلح في مقابل ذلك ان يدرس الاعجاز القرآني
دراسة موسعة شاملة قائمة على التأميق المعنوي ودراسة المواطن الدينية
في أماكنها الحقيقية •

بل ان المعتزلة - كما نعرف قد سخروا البلاغة في اكثر الاحكام
لخدمة عقيدتهم الكلاسيكية ، واتخذوا منها سلاحا أساسيا في تأويل ما تشابه
من الآي قد ظاهره على خلاف ما كانوا يتقدرون وهكذا نشأت البلاغية
في جو كلاسي قاربت بالغموض الديني المعقد منذ البداية ، ولم تستطع
التخلص منه ما سبق النشأة اليها • وثان لما انها لو امتدحت أن تتصور
من هذا الغرض والا تم محصورة في اطاره لانطلقت الى آفاق ارحب ولا تمت
ثمرا اكثرو غيرها أعم •

ب - وكان من اثر ارتباط البلاغة بالمعقيدة والكلام واتصالها بروح الجسد
والمنافرة ضد المعتزلة نتيجة أخرى ترمت على ذلك ، وهي انه لم تتفصح
في دراسات المعتزلة للالوان الادبية التي كانت معروفة لديهم وقتذاك
الخصائص النحوية لكل لون ، والسمات والمعالج التي تميزه من اللين
الادبي الآخر • فقد كانت كثير من الدقائق البلاغية والتفدية التي تحدث
عنها المعتزلة تصلح لهذا الصنيع مطلقا للآخر • فقد فرت صحفية
بشيرة لا مبهمة من البشائر والقضايا تصلح للشعر مطلقا للخطابة •
منها اختصار الاوقات التي يسمح فيها القيل ، والا يتعاد في ذلك مسن

في كتابه عن آراء الاعتزاليين وعرضها ،
وأولى الآيات المتشابهات وصفها عن وجهها ،
وسخر البلاغة لذلك تسخيرها ما عا دكيا •
ولكنه استلح في مقابل ذلك ان يدرس الاعجاز القرآني
دراسة موسعة شاملة قائمة على التأميق المعنوي ودراسة المواطن الدينية
في أماكنها الحقيقية •

اعتاب الذهن واجهاد القاطر ومنها جانبية الضريب والاعتداد من التوسع
والتهقيب والملازمة بين الالفاظ والمعاني ، ومراعاة التماسك بين المقام والمقال
او مراعاة مقتضى الطال . وكذلك الشأن في كثير من الامور الهلالية المستى
تحدث عنها الباحث فيما يتعلق بالالفاظ والمعاني . وذلك اقتربت الحدود
بين القنن الادبية المستطعة وكادت تتعدى الفوارق بينها ، وكما كانت
الخطابه عند المعتزلة وسيلة من وسائل الاقتناع والجدل . كان الشعر كذلك .
فقد اتخذ منه المعتزلة سلاحا في الرد على الخصوم والمخالفين من اصحاب الفرق
والمذاهب الاخرى . اتجه بشرفى اشارته الى الرد على اهل المقالات والفصل
من خصوم المعتزلة ، وقد ذكر الباحث انه لم يكن أجدر أن يأتى على الخصم
والمزود منه (١) وذكر ابن المرتضى ان له مزودا وجه رد فيها على جميع
المخالفين للمعتزلة بلغت اربعين الف بيت (٢) . كما كان للخطاب ايضا
شعره كثير اذ حل فيه الجدل والكلام ، ولجعه بدواين المتكلمين . كما كسبان
أبو العباسى الناقضى شاعرا غدير الشعر ، وقد خصص قدرا كبيرا منه لطبعم
الكلام والرد على خصوم المعتزلة ومبادئ العدل والتوحيد . وهكذا كان يمكن
للشعر عند المعتزلة أن يؤدي ما تؤديه الخطابه من جدل وناقضة ومناقضة
للخصوم ورد عليه . وذلك اقتربت المسافة بين مذهب اللينين ، وهذا اظلمت
الحدود بين الشعر والخطابه او بين الشعر والنثر بصورة طامة الى العسجد
الذى اصبحنا نسمع فيه — كما يقل اخمان عباسى — الثناء على قبيصة
عبيد بن الابرص مثلا بانها اخرى ان تسمى (خطبة تهيمية) (٣) .

ولذا كان الباحث قد نقل عن ابي داؤد بن جرير قوله في تعريف
الخطابه : " وأما الخطابه الطبع ، وعبارة الدهشة ، وبنائاها رواية
الكلام (٤) .

(١) لمالى المرتضى : ١٨٧/١

(٢) انصار العصور العباسى الاوى لموفق خريف : ٤٢٧

(٣) تاريخ النقد : ٦١

(٤) البيان : ٤٤/١

فإن هذا الكلام يكاد يكون هو نفسه مانجده في تعريف الشعر عند
القاضي الجرجاني في القرن الرابع حيث يقول : (الشعر علم من علوم
الحرب ، يشترك فيه الطبع والرواية والذكا ، ثم تكون الدربة مادة له
وقوة لكل واحد من أسبابه) (١) .

ومكذلك قدمت المؤثرات الدينية والكلامية نظرة المعتزلة الى الهلاعة
فارتبطت بهذه الامور ، وكان من نتيجة ذلك تدخل الحدود بين
الالوان الادبية . يرى بعض النقاد ان على هذا الاتجاه سوف يؤدي
بالضرورة الى طغيان النظرة الخطية للغة ، وسوف يؤدي (السبي
الانصراف عما في طبيعة اللغة من قوة خيالية بها هنالك من روابط تجعل
اللغة اوفق اتصالا بالشعر منها بالمعنى . كما لا يخفى ان على هذه
النظرة سوف تجلس باللائمين والنقاد الى النهاية بالشك في
الطابع ، فاذا نظروا للشعر نظرا فيه الى ما يحصل باللفظ دون المعنى)
حـ . ونستطيع ان نجد عن منبع المعتزلة ايضا مجموعة من الظواهر
النقدية التي عرضنا لها خلال السياق التاريخي لجهود المعتزلة ، والتي
يمكن ان تكون اثرا من آثار حجة التفكير والاحتكام الى العقل .

ولعل من ذلك مثلا موقفهم من القديم والحديث ، حيث قضى العقل
الذي يؤمن عند المعتزلة بوجود الحسن والفتح الذاتية في الاشياء
لجدة بأن الزمن لا يصلح قياسا للحكم على الشعر . وكان هذا ردا على
نظرة التعصبين الى القديم ، ولا يجوز ان يفضل القديم الحديث
لمجرد قدمه وايضاله في الزمن ، وانما ينبغي في حكم العقل الانتصار
للجدة سواء كان قائله قديما او حديثا . هاجم الجاهل من يستقطبون
اشعار الولدين ولا حجة لهم الا حداثتها ، وفضل بعض اشعار ابيس
نواس وشار وغيرهما على بعض اشعار المتقدمين وابن جني لم يفرق بين

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه : ١٥

(٢) انظر قضايا النقد الادبي لمحمد زكي المشاوي : ٢٦٨

القدماء والمحدثين خلا من الحكم على ما يقع في اشماع كل منشا مسن
 ضرورات نصريه ، ودعا الى عدم العشق في الحكم على المحدثين وفسران
 ذلك للمحدثين ، فالعقل هو الذي يحكم على الحسن والقبح في تلك
 الحالات بالتساوي وأباح للمحدثين بناء على ذلك أن يقيسوا كلامهم
 على كلام من تقدمهم . وعلى الرغم من أن ابن جنى قد اعتنق هذه النظره
 كما ذكرنا قبل قليل رغبة في التوسع للنسوى الذي يساعد على التأويل ،
 ويسهل لهم الطريق اليه . الا أن هذا قد اعطى النصارى المحدثين
 كبرا من الحرية ، ورفق عنهم جزا من العنت الذي كان جاثما فوق صدورهم
 بسبب كثرة التعصبين للقديم الذين لم يكونوا يعطون الشاعر المحدث
 للحرية للتحرر والانطلاق في التعبير . كما نجد بعض المعتزلة يحدسون
 بشعر المحدثين مثلما يحتجون بشعر القدماء يقول السيوطي : (ووقع قس
 كلام الزمخشري وغيره الاستشهاد بشعر الى تمام بل في الايضاح القارسي ،
 ووجه الاستشهاد بتفسير النظم كلامهم ، وأنه لم يخرج عن قوانين العرب .
 وقال ابن جنى : يستشهد بشعر المولدين في المعاني كما يستشهد
 بشعر العرب في الالفاظ) (١) وذلك كانت نظرة المعتزلة الى قضية القدم
 والحديث مطلقا لان يملك الحكم على الشاعر طريقا وسطا ، لا فضل فيه
 لقديم على حديث ، لانه لا دخل لعنصر الزمن في هذا الامر .

وقد يكون من آثار النظرة المنطقية العقلية الى الامور الحاج المعتزلة
 منذ البداية على مبدأ التخصص في القنون والعلوم ، وأن يكون لكل صناعة
 رجالها المختصون الذين يقبل حكمهم ويرجع الي آرائهم في قبول الاحكام أو
 رفضها وعلى الرغم من أن اسداء هذا الرأي كانت معروفة في الهيئة الادبية
 قبل المعتزلة وغيرهم ، فقد رد ابو نواس ذات مرة على ابن عبيدة في تفضيله
 الفردي على جرير ، وخالفه في ذلك ، وهن للحاضرين أن الشاعر اعترف
 بنقد الشعر من لا يقوله . ورد ورد البخري ايضا على ثعلب في تفضيله سلطا على
 ابن نواس ، وذهب الى مثل ما ذهب اليه ابو نواس قبله . الا أن القضية
 كانت قائمة في حدود ضيقة ، لانها محصورة بين قبائل الشعراء ، ولكن

المعتزلة قد استفادوا من هذه الملاحظات ، فوسموا مدلل هذه النظرية حينما نظروها من مجال الشعراء الى مجال العلما بصورة عامة . فهسؤلا انفسهم يتفاوتون في الاختصاصات . فالتحوى أو اللغوى قد لا يحسن نقد الشعر مثلا يحسنه الاديب الكاتب مثلا . المح فى ذلك الساحة عامره عمرو بن عبيد فى مناقبة له مع ابى عمرو بن العلاء اللغوى ، حينما تناقشا فى مسألة كلاسيكية ، تتعلق بالوجه والوجه . ثم راج أبو عمرو يتحدث عن الشعر فقال له عمرو : " لقد شغل الاعراب عن معرفة الصواب ونفى بين له معنى الشعر الذى يقوم على المهالفة والتزهد فى بعض الاحيان ، وان الشاعر قد يكذب ويصدق ، وقد يقول الشئ وخالفه ، ولهم الطل كذلك عن كلام الله الذى وزن أبو عمرو بين الشعر لوقوعه على شاهد شعري يؤيد رأيهم . فكلام الله لا يجوز فيه ظف أو كسذب كما يجوز ذلك فى الشعر (١) ثم تلح هذا بصورة اصرح عند عامه من الاشرس الذى يعترض على يحيى بن اكرم القاضي الفقيه لتعرضه للاجابهة على سؤال الكاهن المأمون عن المشرق وماهية ، وطالب أن يتكلم فاستكسبه تنامه ، وأقبحه أن هذا ليس من اختصاصه ، وانا له اختصاصه الذى لا يتنازع فيه وقال له : (انت بمسائل الفقه المبرمك بهذا الهاب . وتحسن بهذا اجهر ، فلما طلب منه المأمون أن يأتي بما عنده ابدع وأطرب ، حتى قال له المأمون فى هذا وأبىك الجواب (٢) وتوسع النظام بعد ذلك فسمى الحديث عن الاختصاص مستفيدا عما كان ذكره ابن سلام من كلام فظم عن هذا الموضوع . فذكر ان المرء مهما بلغ تنكته فلا يمكن ان يعلم بجميع العلوم والمعارف ولذلك ينبغي ان يصرف اهتمامه الى شئ يسير او ثلاثة على الاكثر ، ولا يتزع عن الدور والمطارحة فيها حتى تستكن له المعرفة والتفاهل بها . وتحدث الجاحظ عن الاختصاص ايضا ، وأرجع المعرفة بعلم الشعر ونقده الى الادباء والكاتب ، وخص الاحصى بمعرفة غريبه ، والاختص بمعرفة اعرابه ، وأبسى عيه بمعرفة الاخبار والايام والانساب . وردد الصاحب بن عباد وايضا آراء الجاحظ وشايحه عليها . ثم جاء الزمخشري فتحدث عن هذه الظاهرة

(١) تاريخ بغداد : ١٤٦/١ - ١٤٧

كذلك قصر البليغ المتعلق فن علمى المعانى والبيان بالقدرة على تفسير القرآن ، وبيان سر النظم والتأليف ، بينما لا يقدر على ذلك التفسير أو حافظ القصص أو المتكلم أو الواعظ أو النحوى أو اللغوى منها بلغ من تفوق كل منهم فى مجاله اذا لم يتمكن من هذين العلمين وسعيد اصولهما لانهما مختصان عن هذا الباب ببيان اعجاز القرآن .

وهكذا يكون المختص فى مقياس الحقل عند المعتزلة مقبل الحكم ، مقدس الراى لانه حكم صاحب الامر والخير فيه .

٢ - أثر المعتزلة واغاثتهم للموت

كان ظهور المعتزلة ابرازا يولد مدرسة فكرية نشيطة ذات أثر عظيم فى الفكر العربى الاسلامى . وذلك انها مدرسة مثقفة واعية . وكانت مفردة بجميع الامثلة التى تجعل منها مصدر خير وعطاء ومركز اشعاع ونور . فقد جمعت بين الرأى متعدد ومن الثقافة وفنون شتى من المعارف والعلوم : عربية واجنبية فكانوا بذلك اكبر على من عوامل امتزاج الثقافات المختلفة من نواح متعددة . وهى مدرسة متحررة مفتحة اخذت لنفسها بثقافة عربية اصيلة ، وتخلعت فيها ثقلها شديدا ، ثم لم تكف بذلك بل اضافت اليها الرأى متعددة من الثقافة الاجنبية ، فطلبت ما عند الامم الاخرى من آراء وأقوال فى البلاغة والبيان وطرائق القلى ، ونهت باللسنة والمنطق بصورة خاصة . وقد استطاعت أن تتغل هذه الألوان الثقافية جميعها تشلا واضحا دون أن تفقد شخصيتها العربية الاصيلة او تهذروجه البيان العربى . فقد بقى هذا البيان على ايديها مشرقا ناصعا ، بل هو قد ابراد خصبا وثراء ، واخذ يفضى الى شئ كثير من الدقة والمعق والتحديد ، فقد كانت عقل هذه الطائفة من المتكلمين التى نظمها باللسنة تنظيميا منطقيا ، ووجهتها التوجيه العلمى الصحيح مهبة للخوض فى مسائل البلاغة والبيان ، وتنظيم القلى فيها .

اضف الى ذلك ان اتقان هذه المسائل البيانىة ، والتخلع ببعضها

قد راسيتها كان امرا لا يد منه لهؤلاء القوم في خصوصاتهم وواقفهم الجدلية
مع الخصوم والافران ، لان الهلثة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة
من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المناظرة والجدل ، ولذلك اكسب
المعتزلة على العناية بها اكسابا ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتطهير
القول فيها . وهم في بحثهم قوم متحرون مفتحون على نواقذ متعددة
وجبهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين
مثلا ، يعتقدون بالقديم ، والبطل الموروث ولا يهجون الخروج عليه
أو التحول منه ، وانما اخذوا انفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة
في التعبير ، والصراحة في القول . تلك الجرأة التي وأينما تنفس
قوت كبيرين من اهل السنة واتباع السلف . واذا كانت غزارة ثقافتهم
واطلاعهم على آراء الامم الاخرى في سائر الهلثة والبيان قد وسعت
عقولهم وضممتها راعيتها لوضع الكثير من المصطلحات الهلثية ، فكان
لذهابهم الدقيق الكلامي اينما اثرا واضحا في ذلك . فقد كان ذهابهم
القائم على تأويل كل ما يمتارض معه ، وصره عن ظاهره ، والتماس وجهه
بلافي اولشوي له يشره على الحكم الذي يؤمن به يد فعمد فعمدا
الى توسيع كثير من الدلولات الهلثية القديمة ، والى وضع مصطلحات
جديدة .

في الهيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات الهلثية
ك مصطلح مراعاة مقتضى الحال ومراعاة المقام الذي يد وأن المعتزلة
قد استعاروه من افلاطون وارسطو وضربوا يكرون من الحديث عنه وشرحونه
شروحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد تسمية شبه جامع طابع للهلثة كلها .
وفي هيئة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، وأخذ في التحد والتلوه .
ولكن الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بأنها (تسمية الشيء باسم
غيره اذا تم قام مقامه) والذي اخذ به كثير من الهلثيين الاوائل كاهن
فتيه والميرزاين المعتزول شادما فترة طوله حتى جاء عبد الكاشميرة
الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطوقا دقيقا . وكان الجاحظ
الى من طلق مصطلح الهديج من اقراء الهواة ، ودونه في كتابه . وهو الذي
وضع مصطلح (المذهب الكلامي) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

ودراستها كان امرا لا يد منه ليهو لا* للقوم في خصوصياتهم ومواقفهم الجدلية مع الخصوم والاقربان ، لان الهلافة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المناظرة والجدك ، ولذلك اكسب المعتزلة على العناية بها اكياها ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتنظيم القل فيها . وهم في بحثهم قوم مشهورون منفتحون على نواقذ متعددة وجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظا للفهم او النحويين مثلا ، يعتمدون بالقديم ، والمثل الموروث ولا يهجون الفخر عليمه أو التحريمه ، وانما اخذوا انفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة في التعبير ، والصراحة في القل . تلك الجرأة التي رأيناها تنغضب قوما كثيرين من اهل السنة واتجاه السلف . واذا كانت غرارة تفاجهم واطالهم على آراء الام الاخرى في مسائل الهلافة واليهان قد وسعت عقولهم ونظمتها واعدتها لوضع الكثير من المصطلحات الهلالية ، فسان لذهمهم الدين الكلاسي ايضا اثرا واضحا في ذلك . قد كان مذهبيهم القائم على تأويل كل ما يتعارض معه ، وهو فقه ظاهره ، والتسامح وجيهه بلاني اولفوي له يتنزل على المحكم الذي يؤمنون به به فسمهم دفعا الى توسيع كثير من الدلوات الهلالية القديمة ، والى وضع مصطلحات جديدة .

في البيضة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتميمات الهلالية كمصطلح مراعاة مقتضى الحال وموافقة النظم الذي يد وأن المعتزلة قد استعاروه من افلاطون وارسطو وضوا يكترون من الحديث عنه وشرحونه شرحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد فصيحا شبه جامع مانع للهلافة كلها . وفي بيضة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، وأخذ في التحد والتلهم . وكان الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بأنها (تسمية الشيء باسم غيره اذا تم ظاهرا) والذي اخذ به كثير من الهلاليين الاوائل كالمفسر فقيه والمير ابن المعتز وظل شائعا فترة طويلة حتى جاء عهد الكاهنة الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطقيا دقيقا . وكان الجاحظ الى من طلق مصطلح الهدى من افواه الرواة ، ودونه في كتابه . وهو الذي وضع مصطلح (المذهب الكلاسي) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

عند البلاغيين بهذا ذلك . والمعتزلة الى من تحدث في موضوعات (الخير والاشاء) والصدق والكذب لمجتمعهم اليها في الجدل والمناظرة ، ووضعوا لكل منها تعريفاً وبينوا اقسامه والوانه . والجاحظ المعتزلي الى من توسع في الحديث عن الالفاظ ، ومخارج الحروف ، وتناثرها وتلاؤمها ، واشترط في اللفظة الفصحى من خلوص التناثر والوحشية والفواهة ، واشترط لفصاحة الكلام المركب خلوه من التناثر ايضاً ، ومعه عن التعميد ، والنظام اجزائه . وأما ملاحظات قومه على النطق والاصوات ، وهبوب اللسان والاستئناس ، فذكر الحروف التي تقع فيها اللبس عند النطق ، وذكر كثيراً من اسماؤها كالأداة والتمتعه واللفف . الخ وعرض لتأثير الالمان وسقوطها في النطق ، ويظهر ذلك من الملاحظات التي أصبحت تدور فيها بعد في علم الاصوات . وأداع المعتزلة مصطلح (النظم) وراح يثري مدلوله على أيديهم شيئاً فشيئاً حتى استوى على يديه عهد الجهار تأججا شعرا ، وطفقه منه عهد الكاهن الاشعري ، فشرحه ووقفه ووسع مدلوله ، حتى غدا نظرية متكاملة طيلة بها الزمخشري تطبيقاً شاملاً في تفسيره للقرآن الكريم ، وأصبحت نظرية النظم فيما بعد مادة درسا لاجاز القرآني بيان اسرارها . والجاحظ المعتزلي الى من تحدث عن المركبات الشعرية ، فهين ان هناك معاني طاعة يشترك الناس في معرفتها ولاخذ بها ، وهي ليست من كبر المساوئ او الخسوس التي يؤاخذ بها الشاعر ، لانها بما لا يكاد يمرى منه احد ، فالنسيان ما يزالون يستعينون بأفكار بعضهم بعضاً . وقد ذاعت نظرية الجاحظ هذه فيما بعد وأصبحت ركنا مهما في دراسة قضية السرقات الشعرية . ووضع الرطاني لاجاز (القصر) هذه التسمية كما اشار الى ذلك ابن سنان الخفاجي وأضاف الزمخشري في كتابه كثيراً من المصطلحات البلاغية كمصطلحي (الترشيع والتجريد) في الاستمارة ، وأشار الى نوع من الاستمارة يستعار فيها النقيض وهو ما عرف فيما بعد باسم (الاستمارة المتناهية) وأضاف طلائع جديدة للمجاز المرسل ، كملاقة اعتبار ما كان ، واعتبار ما سيؤول اليه الشيء ، وعلاقة المسبب به ، فصاحت هذه الاضافات جميعها في اكمال الشعب والفروع المختلفة لنظريتي المعاني والبيان .

وفضلا على هذه المصطلحات البلاغية الكثيرة التي عرضنا نماذج منها على

سبيل التحليل لا الاستقصاء ، والتي كانوا اصحاب الفضل في اخذها السبي
الهلافة العربية ، فانهم قد اذاعوا ايضا بحضرة المصطفى والآراء الهلالية
والنقدية ، وساهموا في اشاعتها في الطرح الادبي .

اذاع المعتزلة فكرة تفليح اللفظ على المعنى والشكل على المضمون
او الصورة على الفكرة لما ارتبط به ذلك عندهم من ملازمات كلفية وغيره
ما سبق ان توقفنا عنه . وقد رأينا في السابق تأثير نظرية الجاحظ في
النقاد العرب الذين جاؤوا بعده ، والذين مالت غالبيتهم - بحسب
من آراء الجاحظ - الى تفضيل اللفظ على المعنى . واما بعضهم فذهب
الى الجاحظ احيانا فواح بهدر المعنى على حساب اللفظ . واذاع المعتزلة
ايضا فكرة ان اللغة اصطلاح وتواضع وليست توقيفا من الله تعالى ، وهي
ببعضهم ولد الحديث في هذه القضية كما حدثنا ابن تيمية . واشتباع
المعتزلة بهذا الطول ، وهو مبدأ قديم اخذت به الفرق الاسلامية على اختلاف
مشاربها واعتباطاتها ، ولكن المعتزلة كانوا اكثر الناس استخداما له واعتادا
عليه في سبيل خدمة اغراضهم النحوية ، فذهبوا بذلك باب الطول على
مصرعه لمن جاء بعدهم ، وجروا الناس على اعتدائه ، والطرح نفسه
بعدها عن روح النحر والحذر ، التي كان يتسم بها السلف المهذبون .
وشاعت على ايدي المعتزلة ايضا تلك الفكرة التي تحدث عنها فيما سبق وهي
ارتباط الهلافة بالفرض الكلاسي الديني ، حتى كادت تنحصر مهمتها في بيان
اعجاز القرآن ، واكتشاف دقائق الذكر الحكيم .

وبعد فقرة مكررة اخطت في مهاجمة المعتزلة سائل النقد بمسائل
الهلافة ولم يتنازل الفرق بينها ، وقد شاعت هذه النظرة ايضا على ايديهم
ولعلهم - كما يقل شوقي ضيف - (كانوا السبيل في ان النقد الادبي
لم يتميز من الهلافة تميزا تاما ، بل ظل دائما معترجا بها . وحتى في النقد
المقارن عند الاهل والمطالع كان النقاد يلقنون الشمره ووارثون من
على اسمي بلانتيه . وذلك استمر العرب على مر القرون لا يفرقون بين النقد
والهلافة حتى طلع عليهم العصر الحديث) (١) واما الاثر الذي تركه آسار

(١) النقد : ٥١

المعتزلة فهم جاء بعد علم فقد كان اثرا عميقا ايضا . نجد صدى حديث
بشر عن تغير الاوقات التي يسمع فيها القل ، والابتعاد عن اعتصام
القرينة اذا لم يسمع القل في وصية ابي تمام لطيفة البحتري ، بينما
اوجاه على نحو ما اوصى بشراؤك التلاميذ بقوله له : (تغير الاوقات
وانت قلبي المهموم وضمر من الشوم . . . واذا كارتك الضجر فارج نفسك ،
ولا تعطى الا وانت قارح القلب (١)) كما اخذ ابن قتيبة اصداء هذه الفكرة
في مقدمته على الشعر والشعراء ، فبسطها واطال في شرحها ، فتحدث
عن الدواهي التي تحصل على قلوب الشعراء ، والافات التي يخطئ فيها
الكلام على الاديب ، وذكر العلاج لذلك ، فصاح الاديب بان يخرج الى
الماء الباري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي (٢) . كما ظلت
عبارات بشر التي توسع فيها الباحث عن الانفاذ والمعاني بوجوب مراعاة
التشاكل والملائمة بينهما هي المصدر الاولي للمبطلين والنقاد الذين جاؤا
بعد ذلك عند الخوض في هذه المسألة . وأما الباحث فقد تركت كتاباته
آثارها ومضاتها في جميع من جاء بعده ، فقد جمعت كتبه مادة غزيرة
للبيان العربي ، وسجلت او كادت جميع الملاحظات التي كانت تدور على
لسنة المتقدمين حول الفصاحة والبلاغة ورائد القل ما يتبع المسرى
من خلل كتابات الباحث ان يأخذ فكرة واضحة من تصور العرب للبيان
حتى منتصف القرن الثالث الهجري . ولم يكن الباحث مدونا او جامعيا
لهذه الملاحظات البلاغية فقد ابقى موقفا تحقيرا بالشرح والتفسير ،
وأضاف اليها - كما رأينا - الكثير من الاصطلاحات والتعاريف التي
اصبحت اساس البلاغة والنقد المنظم الذي ظهر فيها بعد في القرنين
الخامس والسادس . فقد استفاد ابن قتيبة من حديث الباحث عن قبة
القديم والحديث ، فملك ملة ذلك المصطلح المعدل الذي لم يفضل فيه
قدما على حديث ، وحل ملة على أولئك المتصدين للقديم الذين

(١) اندرونية ابي تمام في تحرير التحرير : ٤١٢ وفي زهر الاداب : ١٢١

(٢) الشعر والشعراء : ٧٨ - ٨١

يختصرون اليه بحين الجلالة لتقدمه (١). وأخذ كلامه عن وجود مطابقة المقام للمقال ، فدعا الكاتب الى التزام ذلك ، وتناول الدأله على قدر الكاتب والكتوب اليه ، فلا يخطئ خبير الناس بوقوع الكلام ولا يفسح الناس بوضيح الكلام . كما اخذ ابن قتيبة رأى الجاحظ في الابهاز والاطاب في ضبطها مطه بالمقامات وما سينتبط لها ، فلانها باز موضع حسن فحسه ، وللاطاب موضع حسن فيه (٢). وأقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ ، فاستفاد من بعده للبدع ، وحديثه عن شعراء كشارين برد وسلم والمعنى وغيرهم ، ولعل ذلك هو الذي أوصى اليه بوضع كتاب الهدى الذي يعد اقدم بحث في التاريخ لهذا الفن ، وأسعاره من السبع الذهب الكلاسي . واستفاد ابن طباطبا كثيرا من اقوال بشر والجاحظ عن مشاكلة الالفاظ للمعاني ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال . فدعا الى ايضا في معنى حظه من العبارة ، والتماسه ايشاكه من الالفاظ ودعا الشاعر الى أن يعد لكل معنى ما يليق به ، وذكر أن للمعاني الالفاظ متاكلمها ، فتضمن فيها ، وتفتح في غيرها . واستعار عبارة الجاحظ بأن الالفاظ للمعاني كالمنار للجواري (٣).

وجمع أبو هلال تعريفات الجاحظ للبلغة في صدر كتابه الصناعتين ، وقضى بشرحها وعقب عليها تعقبا سائر فيه الجاحظ ، وهو كذلك ينسج على غواله في الحديث عن الخطابة وصفات الخطيب الجيد ، وهو طيبه يخطط بين الالفة والخطابه ، وكثيرا ما يستعمل احداها في معنسى الاخرى (٤).

ونأثر ابن وهب بأراء الجاحظ تأثرا واضحا ، ونقل كثيرا منها . وحداد حذوه في علاجه لبعض الموضوعات . فقد تحدث ابن وهب عن الخطابه وصفات الخطيب على نحو ما فعل الجاحظ في بيانها ، وأشار الى جهامة صبره وحالوة نغمته وتحدث عن حصر الخطيب والاراج عليه وعن عيوبه كالتمنيع والسحال والمهت بالالحية وعن مميزات الخطيب كسعة الاشتراق

(١) الشعر والشعراء : ٢٢ (٥) عبار الشعر : ٤ - ٨
(٢) أدب الكاتب : ١٦ (٤) الصناعتين : ١٦ - ٢٨

وتحتمل معاني الحروف ، وطلى اللسان ، وسلمته من العيوب التي تشبه :
كاللثمة والقاذرة والتقصه والجهه واللف وهي جميعها من المسائل
التي تحدث عنها الباحث كما نعرف ، واستشهد بكثير من الاشعار والاقوال
التي استشهد بها قبله (١) . وأخذ يؤيد في وجوب سيطرة الكلام
للسامعين ، ولذلك لا يجوز سيطرة الناس بالفاظ المتكلمين وأوضاع
الجلوس ، فان هذا جهل من القارىء ، ونهى ايضا فكره عن وجوب
حكاية النوادر والمضاحك بالفاظها ، وهي لذلك مثل ما على له الباحث
(فانه متى حكاه الانسان على غير ما قالو خرجت عن معنى ما أريد بها ،
وحدث عند مستمعها ، وإذا حكاه كما سمعها على لفظ فاطها ، وقعت
موقعها ولفت غاية ما أريد بها (٢)) وأخذ الباحث من الباحث فكمرة
ان نظم القرآن خارج عن المصهور المألوف من نظام كلام العرب ، وما بين
للمألوف من اساليب الكلام المعتاد عند هم فلا هو شعرو ولا هو كلام مسجع ،
واستدل ايضا من ملاحظات الباحث عن صلة الشعر بالقرآن ، فخصص
فصلا في فيه الشعر عن القرآن (٣) . وتأثر التوحيد ايضا بأراء الباحث
وشجاء في معالجة بعض المسائل فتحدث عن الهلابة وسوق اقوال الناس
فيها من عرب واجانب ، وورد بعض تلك الاقوال التي سبق ان سطها
الباحث قبله (٤) . مستخدم آراءه في رد بعض هذه الاقوال ، كونه مثلا
على من قل : ان الهلابة هي الافهام ، ومن قل : ان من غير معنى
نفسه بالفظ ملحن او محرف وافهم غيره قد كفى (٥) . يؤيد وأيه نفسى
وجوب حكاية الطح والنوادر بالفاظها حتى ولو كانت طريفة (٦) .
واستدل ابن ستان الختاج كثيرا من ملاحظات الباحث عن تسلاؤم
الالفاظ والحروف ، وعن التناظر والملازم ، وعن الوحشية والخراسة ،

(١) انظر البرهان : ١١٧ - ١٧١

(٢) البرهان : ٢٠١

(٣) اعجاز القرآن : ٨١ - ٨٨

(٤) الهامش والذخائر : ٢١١/١

(٥) الانشاع والمؤانسة : ١٠٣/١

(٦) الهامش والذخائر : ١٠٥/١

واستطاع ان يبنى من هذه الملاحظات جميعها ، وما اضاف اليها نظرية
في الفصاحة التي قسمها الى نوعين : فصاحة في الالفاظ المفردة ، وفصاحة
في الالفاظ المركبة . وكانت كتابة الجاحظ هي المورد الاولي الذي اعترف
منه الحديث في هذه المسائل جميعها .

تلك امثلة ونماذج لتأثير الجاحظ في كتابات من جاء بعده توضح
لنا كيف ظلت آراء الجاحظ معنا يخترق منه جميع البلاغيين والفقهاء
بعد ذلك .

كما تركت آراء الروائي اثرا شديدا في الوضع فيمن جاؤوا بعده ، فقد
نقل المسكري كلام الروائي جميعه عن التشبيه ، وتحدث عن اجوده وابله
وهو عده على اربعة وجوه نظما يشاهدها عن الروائي ، احدها :
اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة . . الى آخر الوجوه التي
ذكرها الروائي في رسالته (١) وكذلك فعل في باب الاستعارة ، فقد
حدها اولا بتعريف الروائي لها ، ثم مضى يستشهد بمعظم اعطس
القرآنية وشرحها وعلق عليها بما يكاد يكون عبارة الروائي نفسه (٢) .

وقد سبق ان بينا كيف تأثر ايضا بنظرة الروائي والمعتزلة بصورة عامة
في حسية المجاز ، وتوقف عند هذه الفكرة طويلا ملحا على فكرة التقدير
الحسي في المجاز . واخذ البلاغاني يروى الروائي في المسجع قفساء
عن القرآن ، كما انه في وصفه لهلافة القرآن بأنها في الذروة ، وان القرآن
يسوق فوق مستوى البشر انما تأثر في ذلك بما ذكره الروائي من تفسير
الهلافة الى ثلاث طبقات جعل القرآن في اعلى طبقة منها . واعتد ابن
رشيق في كلامه عن البيان على ما كتبه الروائي ونقل جزءا كبيرا من حديثه (٣)
واستفاد ابن سنان من حديث الروائي عن الاستعارة ، فنقل عنه تعريفها

(١) الصناعتين : ١٤٥ - ١٤٨

(٢) الصناعتين : ٢٧٤ - ٢٨٢

(٣) المعجزة : ٢٥٧/١ - ٢٥٨

وشرحه وطبقه على قوله ، (واشتعل الرأس شيبا) ونقل عنه أيضا أن الاستعارة المبلغ من الحقيقة ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ومضى يذكر لها شواهد من القرآن الكريم استند بها من الرمانى (١) كما استفاد من حديثه عن الإيجاز ، ومثل له مثله بقوله تعالى : (ولكم في القصص حياة) ومضى يقارنه بقوله : (القتل اتقى للقتل) فرأى بينهما تفاوتاً مغنى يشرحه على نحو ما فعله مافعل الرمانى ، وتابعه أيضا في بيان سربلثة الإيجاز وقسمه مثله إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف وأخذ بقوله : أن التطويل عيب والأطناب بلاهة (٢) . كما استفاد من حديثه عن التشبيه ، وذاعبه مذعبه في أن الأصل في التشبيه أن يخرج الأخص إلى الأوضح بأن يشبه الخفيف بالظاهر المحسوس المعتاد لاجل إيضاح المعنى ببيان المراد ، أو تشبيه النسيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه (٣) . وأما القاضي عبد الجبار فقد سبق أن بينا فيما مضى بما لا يحتاج هاهنا إلى فصل إيضاح تأثيره في عبد القاهر الجرجاني الذي بنى على آرائه المتناثرة نظرية النظم القائمة على توفيق معاني النحويين أفراد الكلام . هذه النظرية التي أصبحت فيها بعد ذلك خطر وشأن عظيمين في البلاغة العربية .

وتترك كتابات الزمخشري أتوا بعيدا فيمن جاء بعده ، فقد كان الكشف كما رأينا - حافزا للمطوى لكن يضع كتابه (الطراز) لشرح وتحقيق بعض المسائل البلاغية التي وردت فيه . كما تأثر بالكشاف السكاكي كثيرا ، ونقل عددا من مسأله وكان عدة له نفس بحوثه الكثيرة المبعثرة في مفتاح الحامى (٤) .

(١) سر الفصاحة : ١٢٤ - ١٢٩

(٢) سر الفصاحة : ٢٤١ - ٢٥٨

(٣) سر الفصاحة : ٢١٠ - ٢٠١

(٤) انظر في ذلك كتاب البلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب : ٢٢٥

بواضح من كل ما تقدم أن نشاط المعتزلة كان أساسا فكريا ، وأن جهودهم
في مجال البلاغة بالنقد كانت طيبة مشرة ، فقد تحدثوا في عدد من
الموضوعات والمسائل . وطرقا قضائيا كثيرة . بأن كانت القضية الأساسية الكبرى
التي شغلت اهتمام المعتزلة هي قضية القرآن ، وما تفرع عنها من مسائل
الاعجاز وغيرها . ولكنهم فوق ذلك لم يدعوا قضية من قضايا النقد بالبلاغة
إلا أدليا بدليلهم في الحديث عنها ، وكان لهم أثر ملحوظ فيها . وكان أثرهم
في البلاغة العربية باضحا متميزا فيها وضعوا من المصطلحات والمصنفات
الجميلة التي عرضنا نماذج منها ، كما اشاعوا عددا من المفاهيم الأدبية
في البيئة العربية وكانت كتاباتهم بعد ذلك معينا ^{بفريق} لكثير من جسا
بعدهم . وقد عرضنا أيضا نماذج من ذلك على سبيل التمثيل لا على سبيل
الاستقصاء .

قد آثار المعتزلة بظهورهم ضجة كبرى في الفكر العربي الاسلامي
واسمليا خصمه حامية بينهم وبين طوائف كثيرة وخاصة أهل السنة بالسلف
والكفيا . كما سبق أن اشرنا لم تكن خصومة نقدية او خصومة أدبية ، ولم تكن
الخلافا بينهم وبين أهل السنة مثلا خلافا حول مفاهيم بلاغية او نقدية ،
بل كانت قبل كل شيء خلاف حول مسائل عقدية دينية ، بقضايا كلامية
كانت تسبق في طريقها أمرا بموضوعات بلاغية ، كقولهم ^{بلاغية} بالإنجيل ، كموضوعات
المجاز ومدى الاخذ به والعقل بخاتمة الحرية التي ينبغي أن يتمتع بها
وما مكانته بالنسبة للنقل بالمرأية . موضوع التأويل ومدى الذي ينبغي
أن يتوقف تحدها ومدى في فكها . وأما فيما عدا ذلك من أمور مسائل
نقدية عامة لا تتعلق بالمقيدة بالدين فأنما لم تكن تثير حفيظة قدسية
عند أحد من الناس ، ولم توجد جبهة معارضة ^{تقف} لها ، إلا أن تشق
عليها جولات معادية . بل كان الناس يسامرون المعتزلة في كثير من
آرائهم ، ويتأثرون بهم ، ويتأخذون عنهم كما رأينا .

وخلاصة الرأي أن المعتزلة مدرسة فكرية نشيطة اكتملت الدراسات
الأدبية على أيديها كثيرا من العمق والخصب وحرية الرأي بالتفكير ، وكان
لهم فضل لا ينكر على الاسلام بالمسلمين ، على الأدب العربي والعصر

الاسلام . قاموا بحق الاسلام في الدفاع عنه ضد خصومه المعداده ، وكانوا
فلاسفة عظماء ، و هموا الاسلام دراسة عقلية عميقة مطالبين النفس بتفكير
بين الدين والفلسفة ، والعقل بالمثل ، ولكنهم تركوا العقل ينطلق الى
غيره ، فكان لهم شذوذا في الفكر ، وجعلوا من الحق في بعض
المسائل ، خفيا للآخر في مسائل اخرى . وذلك شأن من يطلق لعقله
العنان .

خلاصة البحث ونتائجه الأساسية

وخلاصة البحث ان المعتزلة كانوا من اكبر لجان النقد والبلغم
العبيد نشاطا ، وهم طائفة من المتكلمين وجدوا كبريتا في أوائل القرن
الاول الهجري ، وكان ذهابهم على يدى واصل بن عطاء وهو من
عبد الله بن اخلف - فيما يقال - مع الحسن البصري في شأن مركب
الكبريت ، وخالفاه في الرأي ، كما خالف بعض الفرق الاخرى في هذا
الامر واعتزلوا الاقوال جميعا فأطلقت عليهم من يومئذ هذه التسمية .
وقد تركز ذهاب الاعتزال في خمسة اصول : العدل ، والتوحيد ،
والوحد ، والوحد ، والمعتزلة بين المعتزلة ، والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر . وكانت هذه الاصول خلاصة ما كان يدور حوله الخلاف بين
طوائف المسلمين المختلفة . ولم تكن الا " والنظريات التي تكثرت لدى
المعتزلة عن هذه المسائل جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامي ،
فقد كانت بدور هذه الاراء منتشرة عند بعض الفرق الاسلامية الاخرى ،
وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من اقوال ونظريات . أخذوا
عن الفكرة حرية الارادة وسيطرة الانسان على افعاله ، وأخذوا عن
الجمعة بين دورهم قوله بخلق القرآن ، ولكنهم طهروا هذه الاراء وأغلقوا
البها وحققوا كبريا من دلالاتها ، واستطاعوا أن يكونوا منها ذهابا
دينا كلاميا متكاملا يعود المسألة منه الى الاخرى ، ويستتبع السور
في قضية رابا في قضية اخرى . وقد اضطلع المعتزلة منذ اولى ايامهم
بمهمة الدفاع عن الاسلام والرد على خصومه من اصحاب البطل والمقاتلة
الاخرى من غير المسلمين ، أو من اصحاب الفرق الاسلامية المتألفين لهم .
فاستلزم ذلك منهم ثقافة عميقة بأصول الاديان الاخرى ، واضطروهم
أن يعمقوا في دراسة الفلسفة والمنطق اللذين كانا سلاحا مهما
بينه الالهة ، والخصوم في وجه الاسلام ليردوا على هؤلاء الاعمدا
بشمس السلاح الذي كانوا يتخذونه في الهجوم ، فأكبروا على الفلسفة
اليونانية والمنطق اليوناني ينهلون من منابعها ، فعلمهم البحث
في هذه الامور حية الرأي والاعتقاد على العقل اعتقادا شديدا يكادون
يهدون في سبيل الحرص على أدلة كل شيء . وكانت طبيعة دورهم

الذي يؤدونه في الدفاع عن الاسلام ومجادلة الخصوم عندهم السلي
العتلية بين القليل وامر البيان . لان هذه الخصوم تستلزم قوصيا
لستين ذوى القليل في الحجاج وقدرة على الكلام ، ما لا يؤتا الا اموا
بلين . ومن هنا كانت البلاغة أداة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاحها
لا غنى عنه ، فمكروا على العتلية بساطها منذ فترة مبكرة جدا ، وقد
برز المعترضة في البلاغة عليها ونظما ، فهم لم يكونوا اصحاب نظريات
وولغا على علم البلاغة فحصب ، ولكنهم كانوا فوق ذلك بارعين في مجال
التفريق السلي اذا اخذوا في القليل .

وقد درنا في الفصل الاولي من الباب الاولي جهود المعترضة
الاولى . ثمنا عند عمرو بن عبيد فؤادنا واعطاء ديننا يتأثر حديثه
عن البلاغة في هذه الروح الدينية فنرسله عند الغرض الاعتقادي
الديني حينما يجعل مهضبا اشبه بالوعظ والارشاد فتؤدي بالاعتقاد
الى الجنة وتجنه من النار ، ولكنه قدم الى جانب هذا في تسييف
البلاغة نظرا عنده منارة ، وأصل اقدم تعريف دقيق لها ، فقال :
(تغير القسط في حسن الاقلام) فركز ذلك على اهمية الصياغة فسي
القول اللين . وأما بشر فقد كانت صيرفته من أبرز المصادر التأويلية
الدينية التي تحدثت عن امر البلاغة واسسها حديثا نظما وأما ، فقد
تألى فيها كثيرا من عناصر العمل الفني . تحدثت عن اللفاظ والمعاني ،
فدخل الى اللفظ عن حوشى اللفاظ وفيها ، وتادى بالمعنى بينهما وارتاة
ان يكون كل منهما شكلا للآخر . وتوسع في هذه المشاكفة حتى وطها
بالقام . وتحدثت عن شروط القافية الجيدة التي لا تكون قلقة ولا تافسة
وتحدثت عن الموجهة الادبية وحظ الناس منها ، ووط الادب بتفسي
المتش . ووجداته ، فلفظ أوقا يصح فيها وسخو ، ولا يتأتى الابداع
في كل حين . وقد كان لصحيفة بشر أثر كبير في تاريخ البلاغة العربية
فقد تألى كثير من النقاد الراء التي جاءت فيها واستفادوا منها وتوسلوا
في دولاتها . وأما النظام فقد تحدثت في اعجاز القرآن ، وأرجع
سرهذا الاعجاز الى طائفة من اخبار عن المعانيات ، ولم يقره بالتفريق
على طعوب العرب من كلام بلين ، وظل عدم قدرتهم على معارضة بالصيغة

التي تعنى هذه ان الله هو الذى صوف هم الناس عن معارضتهم
ومعهم هذا ، ولو تركوا وشأنهم لكانوا قادرين عليها والاثمان بما يطل
القرآن فمأخوذ ولائحة . وأثرت للنظام مشاركة في تفسير القرآن ، وهو
فيه بكرة التكلف والانطلاق وراء النسيب في التأويل ، وبهاجم المفسرين
الذين يلتصقون على ذلك . وهو يسبب اعتماد الشديده على العقل ،
وجنوحه الى حرية الرأي في القيل يرفض كثيرا من اقوال المفسرين وبهاجمها
بوجه عليها ، كما كان يحطه ذلك على كثير من الاراء الشاذة ، وأن يقف
من الحديث واصحابه موقفا عدائيا شديدا ، فيهاجم الكبير من راية
الحديث من كان بعضهم صحابة اجلاء دون توفير واحترام .

وأما أبو الهيثم النابلس فقد كان له كتاب اسمه " تفضيل
الشعر " ولكنه كتاب غفول بين ايدينا نقول منه . منها حديث عن بعض
اغراض الشعر ، أو الدواعي والبواعث النفسية التي تدفع الشاعر الى
القيل . وهي اقوال ذات طابع أدبي وانشائي جميل . كما وقفنا عند
بعض الاراء النفسية التي نشرها في شعره ، فأشرنا الى قصيد تيسين
له تحدث فيها عن بعض الامور كاللفظ والمعنى فدعا الى الصلة بينهما ،
والى مراعاة الطبع في القيل والحمد عن التكلف ، ونادى بالثراء بسفر
البحار . والاصل في الحديث والنسيب والمهبط والمراى .

وتحدثنا في القسم الثاني من الباب الاخير عن جهود الباحث
البلاغية الذي يعد اكبر أسماء البيان حتى يرى بعضهم أنه يؤسس
البلاغة العربية ، وقد درسنا الموضوعات البلاغية والنقدية التي تعبر
لها الباحث ، فتوقفنا عند قضية الخطابة التي تمثل دراسته لها
اهتماما لما كان لها من شأن من عاظروا بهم وجدلهم . وقد وجدنا
الباحث في البيان والتبيين لم يكن يدع كيو لا صغيرة من سائل
الخطابة الا تحدث عنها ، فقد تحدث عن هيئة الخطيب وشكله ، وعن
فضيلة البيان وعيوب اللسان التي تعنى بيان المتكلم من عي وحصر
أو عيوب شكله كالنفاذ والتشبه واللغة فتهدى الى بيانته وشخصيته ،

وثق طولا عند الارتجال الخطابي فقصره على العرب ، وجعله إحدى فغاظهم
الكبرى ، ووطئ بين الخطابة وبين مراعاة مقتضى الحال مستفيدا من اشارات
بشرى هذه المسألة . فالخطيب الجيد من يراعى اقدار مخاطبيه من
واقار المقامات التى ينشأ القبول فيها . وثقنا عند دراسات الجاحظ
القرآنية فوجدناه يضع عددا من الكتب ولكنها جميعا مفقودة ، لم يصل اليها
شيء منها ، واستطعنا ان نلتصق منها الجاحظ فى دراسة قضية الاعجاز من
خلال الملاحظات المنشورة فى ثنايا كتبه الاخرى . والقرآن عند الجاحظ
معجزة كبرى للرسل تحدى العرب فى بلاغتهم فلم يستطيعوا معارضته
رغم انهم اهل لسكن ههنا ولجأوا الى الحرب والقتال . ووطن السموفى
القرآن هو فى نظره . وهذا النظم يعنى ما فى القرآن من تلاوة بين حرفه
الغفيرة بعد عن التافه والهجته والغرابه ، وهو على نطاق التأليف يراعى
الانسجام والاتلاف بين اجزاء الكلام جميعا ، بحيث يبدو أخذ بعضه
بوقاب يعجز تسوق الكلمة الى اختها وتدق اللسان به سهلا خفيفا . نسم
ان مفهوم النظم عند الجاحظ من ناحية اخرى يعنى خروجه عن مأثور كلام
العرب والمحدثين من اساليب القيل ولكن الجاحظ ايضا فى حديثه عن الاعجاز
يشير الى الصفوة كبرى لانها معارضة القوم للقرآن ، ولكن مفهوم
هذه الصفوة عنده يختلف تماما عن مفهومها عند النظم ، فهى من قبيل
الله عليه وانه بعد أن ثبت عجز العرب عند معارضة القرآن لازالة الشك
والفوضى والتشكيك الذى يمكن ان يحدثه المبتطلون ونظائى على العقول
الضعيفة . وكجز من حديث الجاحظ عن سمو القرآن ومزايه البلاغية مضى
يعرض لبعض الرأى البيانى من تشبيه واستعارة وكلية ومجاز عرضا سريعاً
من خلال الموضوعات الكثيرة فى كتاب الحيوان والبيان . وعرضنا بعد ذلك
للمسائل البلاغية التى عالجها الجاحظ ، فلاحظنا تداعل مفهومها عنده
بمفهوم الخطابة والنصائح ، وأيناء يورد فى بيانها عددا من آراء العرب
والاجانب يعمركل قبل منها عن جانب من جوانب البلاغة . ولم يقسم الجاحظ
البلاغة الى علومها الثلاثة ، كما لم تنبذ عنده هذه العلوم أو تفسح
القبول بينها ولكننا عرضنا فى الدراسة الرأى حسب التقسيم الثلاثى المعروف
نتحدثنا أولا عن البيان الذى جاء عنده بمعنى اللغوى العام احيانا يعنى
الانباء والتعبير ، ولذلك جعله خمسة أنواع : اللفظ ، والخط ، والاشارة ،

والصدق ، والتميز . ولكن انظرها التمييز بالكلام الذي هو افضل من
المصمت أو الاشارة . وما قد ذلك الى الحديث عن البيان بمعنى الذي
يراد من معنى البلاغة والقول الجميل . وقد توقف الجاحظ من فنونه عند
التميز فمعه بمعنى الاصطلاحى وأورد كثيرا من نفاذه ، ففتح له بابا
ظاهرا ، وأهم كثيرا بل يواز وجه التميز والحديث عنه دافع عن بعض
التعريفات القديمة . أما المجاز فكان أول من استعمله بمعنى الاصطلاحى
الطويل للحقيقة ، وقد دافع عنه ورد على خصومه واستشهد ببعض الأمثلة
والشواهد . ووضع للاستعارة أول تعريف دقيق وهو (تسمية الشيء باسم
غيره إذا كان كماله) وعرض للكتابة فجاءت بعده بضمومها النام وهو ترك
التميز للشيء والتميز عنه شيئا وأشار . وأما البديع فهو عنه لا يعنى
الضموم الاصطلاحى ولكنه أى لمن يلقى بخرق الكلام وزينه ، وأرجح
لهذا الفن فيه النسبة للزينة وأوليه استعماله ليشارة . وعرض من فنونه
للجوع ، والمزج ، والقياس ، والأرقام ، وأسلوب الحكيم ، وحسن
الضموم ، ومراعاة الظاهر ، والذهب الكلامى . وأما علم السنانى فلم
يستعمل هذه اللفظة بدلولها الاصطلاحى أيضا ، ولكنه عرض من الزائفة
للخير والطلب وإذا على النظام الذى كان قد قسم الخير الى الصدق
والكذب ، فجعله هو ثلاثة أنواع : صادق ، وكاذب ، وغير صادق
ولا كاذب . وعرض للفصل والوصل ، والإيجاز والأطناب فوطها بالاحتيال
والطعنة وفى ارتباطها بطول الكلام أوقفه . وتوقفا عند حديثه
عن الألفاظ والمعانى ، فوجدناه يعطى من شأن الصياغة ، ويهتم بها
وكثير من الحديث عن الألفاظ دون أن يسقط قيمة المعانى أو يسهل شأنها .
وكان يدعو الى المناقشة بينها ، وتلويح الفكرة عنه حتى أصبحت قاعدة
(قال كمال) التى هى بوضع الحديث عنها وقد أطناب الملاحظات
التي كان يتركها أشار إليها قبله . ورضنا بعد ذلك لبعض القضايا النقدية
التي طرحتها الجاحظ كقيمة الطبع والصنع فأشار الى بعض
الشمس "المصنفين" وهو شعرا "أهل الصنعة والتكلف" ولكنه
حارى المتن من التكلف فى القول ومن تقيده وشذبه . ووجد أن هناك
رواياتها تسعى من الأديب المتنبه لأدبه كاللحام الذى يلقى نسي

معظم الامور ومهمات الرأي وفيما عدا ذلك فان الاديب قد راعى في نفسه
الكلام وترك المجهد . وتحدث عن قضية القديم والحديث فوضع لها
المعيار الصحيح حينما نفى تعلقها بالزمن ، وهاجم المتشعرون للقديم
بمجرد قدمه . وكان من اسوي من آثار قضية السورقات المشهورة ، ولكنه
لم يفرق عندها طويلا ، ولم يرها امرا ذا بال . وعرض لقضية النحس
في الشعر العربي فقدم بعض الامثلة والنماذج فيه . هذا الاقتحاح متأثرا
في ذلك بما ين سلام . كما كان من جهة الهادي ، النقدية العامة التي
اشار اليها الجاحظ حديثه عن اختلاف مواهب الناس وطوائفهم ، وتفاوت
قدرة الاديب في لون دون آخر ، واختلاف الاوقات والمجتمعات التي
يكون فيها الاديب اقدر على الشغف والانتاج . كما دعا الى احترام الاختصاص
والإيمان به والنزول عند حكم اصحاب الامر واهله ، وذلك كان الهنا
الذي وضعه الجاحظ الممثل في صرح البلاغة العربية ضحا جسا
وهو اضاف الى من تقدمه شيئا عظيما ، ووضع للبلاغة مصطلحات كثيرة
وترك في كل اللذين جاءوا بعده اثرا بعيدا .

وهرفنا في الفصل الثاني من الرسالة لتطويع البحث البلاغي والنقدي
عند المعتزلة في القرنين الرابع والخامس . فتوقفتا عند الرطاني السدي
اهتم بقضية الابهاز ، ووضع في ذلك رسالته (النكت في اعجاز القرآن)
التي اورد فيها الاعجاز الى سبع جهات : ترك المعارضة مع نفي الدواعي ،
والقصد للكافة ، والصورة ، والبلاغة ، والاخبار عن المعانيات ، ونقص
المادة ، وقياسه بكل معجزة . ولكن الوجه البارز فيها جميعا هو البلاغة
التي هو عنده عشرة ألوان هي : الابهاز ، التشبيه ، الاستمارة ،
الطلاو ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمين ، التبالغة ، البيان .
وكان في هذا التقسيم تحديد لمعاني البلاغة الاصطلاحية المصروفة . ومضى
بعد ان الم بالجهات الاخرى العامة سريعة يتحدث عن كل لون من هذه
الالوان حديثا فنيا مقرونا بأمثلة والشواهد . القآنية مما يجعل الرسائل
هدا تطبيقا في البلاغة . وقد تحدد الرطاني في اثنا هذا الحديث كثيرا
من المسائل البلاغية بصورة نهائية لم يستطع احدا ان يضيف اليها شيئا
كثيرا بعد ذلك . كما عارضنا لاهورا لاهورا لتفسيره للقرآن في جزء المخطوط
المثني لدينا من تفسيره الكبير المسمى (الجامع في فهم القرآن) فتوقفتا

عدد نقادج منها ، واشترنا الى وضع أثير الاعتزال فيها مطلقا ظاهرة
الباطل بصرف الآيات التي تخالف مبادئ الاعتزال عن وجهها .

ثم عرضنا لابي عبيد الميزاني ، وهو ناقد معتلى لينا ، ولكننا
رأينا على نهج اللغويين والنحويين واسلوبهم في نقد في كتابه
" الموشح " الذي جمع فيه ملاحظات حول " لفظ الله والنحوطس
الشعرا " وهنا ان الميزاني على الرغم من أنه لم يكن مبتكرا او صاحب آراء
جديدة في النقد الا ان لكتابه أهمية عظمى في الدراسات النقدية لان فيه
أداة نية فيه من ملاحظات لفظ الله والنحو حول شعر والشعرا
الى أواخر العهد الطالب من الهجرة .

ومن نقاد القرن الرابع المصاحب بن عباد . وقد درسنا رسائله
الكشف عن سائر المتبى ، وهنا ان المصاحب كان فيها متمسكا على
أبي الطيب كتبها بدافع الحسن وعدد فيها عيوبه اعدادا طغت عليه
الروح الانفعالية اكثر مما ضغطت عليه الموضوعية ، ومن عيوب أبي الطيب
التي نوه عنها المصاحب : تفاوت شعره ، واستعماله للتشريب وتبع
استعاراته ، وبالمعاني الشديدة ، والضروقات القبيحة ، وتناثر بعض
الحروف التي تفسد موسيقيا شعره ، وحسن مسانهة ومذاقها للذوق . وألم
المصاحب في هذه الرسالة في بعض المبادئ النقدية العامة ، فدعا الى
القراءة البعد عن الهوى ، وتادى - كما فعل الجاحظ - بالتخصص
واحد رام آراء اهل الخبرة ، ويوقف من السرقة مثل موقف الجاحظ فهو
يراهما امرا غير ذي بال ، وليست عن كبر عيوب الشاعر . وكانت رسالة المصاحب
ذات أثر في موجة الخصومة حول المتنبي كما كانت حافزا للجرجاني ليضع
كتاب (الوصافة بين المتنبي وخصومه) .

وأما في القرن الخامس فدسنا ناقدين هما : القاضي عبد الجبار ،
والشيف المرتضى . أما القاضي فهو شخصية بارزة متارة بين رجالات
المعتزلة ، ومن أكبر المدافعين عن آرائها وتعاليمها ، اذ سخر لذكرك
كثيرا من كتبه وتتجلى جهود عبد الجبار في دراسة قضية الاعجاز في الجز

السادس عشر من كتابه (المعنى) ان رد الاعجاز الى نظمه وتأليفه ،
 وفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكنها ليست الفصاحة الممتدة على عنصرى
 اللفظ والمعنى كما قال شيخه أبوهاشم ، بل الفصاحة هي التي تراعى
 العنصر الثالث وهو نظم هذين العنصرين فى الكلام وضم الالفاظ على
 طويقه خاصة تراعى بعض الشروط كالابدال ، والاعراب ، والتقدير
 والتأخير . وقد بينا ان مفهوم هذه الشروط يرتد الاطيمى يتوخى
 علاقات ، ما يدل على أن النظم عند عبد الجبار يعنى ضم الالفاظ
 على طويقه معينة برعى فيها الروابط والعلاقات النحوية . وقد ذكرنا ان
 عبد القاهر قد اعتمد على عبد الجبار لذلك عند ما وضع نظريته فى النظم ،
 وبنى بصرف امثلة والشواهد . واهم القاضى عبد الجبار بقضية المحكم
 والمتشابه ، وراح يبعد كل آية تخالفه بآية اخرى ، الاعتراض من بابا المتشابهة
 ويردها الى المحكم وهو ملوئيد هذه العقائد ، مسخر لذلك كالبلاغية
 واللغة والعقل . كما رد الشبه والمطاعن عن كثير من الايات التى وجسه
 الخصوم والاعداً شبهها ومفانز اليها ، قد افق عن اسلوبها وبين عـ
 كمها ، فكان هذا الحديث وجهاً آخر لبيان اعجاز القرآن .

أما الشيف المرتضى فقد كانت آماله وماعرب فيها من تفسير يخفى
 الايات ويجاديت صورة متارة لمنهج المعتزلة فى البحث والدراسة . فقد
 صرف عنايته الى الايات المتشابهات عند المعتزلة مأولها عن وجهها
 بما يخدم الاعتزال ، وذبح الشبه والمعاير عن بعض الايات الارى السنـ
 طعن فيها الخصوم . وقد اظهر المرتضى فى ذلك كله مراعاة متارة . وبرزوا
 ما نسب به كتابا على كثرة الوجوه التى كان يوردها المرتضى فى تأويل
 الخبر الواحد وحيث لا يدع وجهاً يمكن قويا كان أو بعيداً ظاهراً أو متخففاً
 الاأورده ، ثم الهراجه للجهة التى كان يقتضيهما المرتضى بحيث لا يورده
 وجهاً الا بعد أن يحتج له بما مثله من لغة العرب وكلامهم

وأما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه للزمخشري ، وأيناه بمثل ازدهار
 الدراسات البلاغية ليس فى البيئة الاعتزالية فحسب ، ولكن على نطاق البلاغة
 العربية كلها . فكتاب الكشف تطبيق شامل متنازل لعلوم البلاغة العربية
 فى تفسير القرآن وبيان وجوهه البانية المعجزة . وقد رأينا الكشف

دائما ذا وجهين متلازمين . الوجه الاعتزالي الذي ينتقل في محاولة وصل
كل ما يخالل مبادئ الاعتزال من الاى بعد هذه التشابه ، ورده الى هذه
المبادئ باستخدام البلاغة واللغة والنحو عدم الاعتداد بالحديث ، أو الخبر
من شأنه في محض الاحيان . واما الجانبى بلاغى فينتقل في تطبيق علوم
البلاغة الثلاثة : المعانى ، البيان ، والمديح ، في بيان اعجاز القرآن
واظهار سمو اسلوبه . ولكن الزمخشري ركز بصوره خاصة على علم المعانى
الذى يهدف علم النظم . ومضى يطبق نظرية النظم الذى وضع مبادئها
عند الجبار ، وشرحها وأوضح غايتها عند القاهر ، والى معنى - كما
ذكرنا قبل قليل - ضم الالفاظ والمراكيب على طوقة خاصة تراعى روابط
النحو ولاقته وعلى الرغم من أن الفروق لم تكن واضحة تماما في ذهن الزمخشري
بين علوم الهلالة الثلاثة الا انه كان اولى من عرف هذه القسمة الثلاثية
ومضى يطبقها في تفسيره . فأما علم المعانى فقد توقف عند الوان عديدة
منها : التعريف والتذكير ، والتقديم والتأخير ، واسلوب القصص ، والخبر
والاشارة والاعراض البلاغية التى خرج اليها كل منهما ، وعند الفصل
والوصل ، وعند الحذف والذكر ، والايجاز والاطناب والاضمار والاعتماد ، وأشار
الى كثير من العلاقات النحوية للاسناد ، فارتبط النحو عند هالب غه . واصبحت
العلاقات النحوية بين اجزاء الاسناد ذات دور بلاغى فى الكلام . وعلم المعانى
نحو تطبيقه لنظرية علم المعانى راح يطبق نظرية علم البيان ، وقد توقف
عند جميع الوان المعروفة . توقف عند المجاز المرسل وعرف من علاقاته الجزئية
والكلية والسددية والمسببية ، وال مجاز الذى علاقته اعتبار مكان ، وما يمكن .
وأطال الوقف عند المجاز العقلى ، واستخدمه بصورة خاصة فى تأويل بعض
المتشابه من آيات الجهر ، وتوقف عند التشبيه والاستعارة والكناية ، ومضى
يفصل القيل فى كل منها ويبين وجه الجمل فيها . ولم يهتم كثيرا بعلم
المعانى بل كان بعدة احيانا زالا لعلم المعانى والبيان ، ولذلك لم يطبق
الوقوف عند مسائله ، بل عرض لها عرضا سهيا ، فتحدث عن الطباق ،
والمشاكله ، والاتفات ، واللف والنشر ، ومراعاة النظير ، والتجريد ، والتقسيم
وتأكيد المدى بمدى يشبه الذم ، واسلوب الحكيم ، والتورية ، والقواصل .
وقد كان للكشاف ضجة كبرى عند اعداء المعتزلة وخصومهم ، ولم يفضى
الاعداء نه الى جانبه الاعتزالي الذى اصرف فيه فى تعصب لمقاييسه

الاعتراض لم يمتص في كثير من الأحيان ، وبالغ في الحكم أحيانا
اخرى . ولكن فيه الكتاب بلاغية بقية موضع اتفاق الجميع ، وموضع
تدبيرهم .

وأما الباب الثاني من الرسالة فقد درسا فيه جهود المعتزلة
دراسة فيه وحرقا للقاضا النقدية الكبرى التي تهتم بها فكان الفصل
الاول من هذا الباب في دراسة اعجاز القرآن ، وهي من ابرز القضايا
التي شغلت اهل امام المعتزلة . وقد وضعوا في ذلك موقفا تكبريا ضاع
كبرها ولم يبق الا التندر اليسير ، وميزتا ثلاثة وجهات في بيان اعجاز
القرآن : واحدة ترجع لاعجاز الى ما فيه من الاخبار عن المعانيات ، واحدة
تراه في ديب من الصوفية ، واحدة تراه الى الجانب بلاغي الذي لم يسانع
في توافره احد . ولكن تفسير هذا الجانب سار في اتجاهين هما : نظرية
النظم التي بدأها الجاحظ في شكل بسيط يعني حسن الصوغ ، وكمال
الترتيب بطلاء الالفاظ غرده ومركبة فالكلام ، ومخالفة اسلوب القرآن لما ألف
العرب في اسلوب القول . ثم تطورت الى شكل فني متازا أصبحت
تعني الاسلوب بمعناه العام الشامل الذي يراعي ما بين جميع اجزاء الكلام
من علاقات النحو وروابطه وهي نظرية اقام صرحها القاضي عبد الجبار ، ووسعها
وعطووها عبد القاهر الاسعدي ، ثم طبقها لتطبيقات الشامل الكامل
المرتضى في تفسيره الكشاف . وأما الجانب الثاني الذي سار فيه الكشف
على الاعجاز فهو استخدام الالوان البلاغية المختلفة في ابراز اسلوب القرآن
بيان تميزه وتفوقه . وقد تمثل في رسالة النكت لبرماني الذي اورد البلاغة
الى شروا أوجه . ولعلها كانت وجه الاعجاز عند الشريف المرتضى ايضا .

وكانت الى جانب دراسة المعتزلة لقضية الاعجاز دراسات رأيية اعتمدت
للمعكم والمتشابه ورد الشبه والمطامن عن بعض آياته . ووجه ارتباط هذه
المسائل جميعا بالبلاغة أن البلاغة كانت سلاحا مهما فيها .

وأما الفصل الثاني فقد درسا فيه قضية المجاز فلاحظنا توسع المعتزلة
في استعماله توسعا شديدا ، حتى كادوا يجعلون لغة العرب كلها مجازا
ولكن ذلك لم يكن ذهبا فنيا خالصا ، وانما هو لغرض معين لانه خيد مهم
في تأويل ، يساعد على صوف يطمارض من القول مع آرائهم عن وجهه

ودرسنا من سمات المجاز عند المعتزلة ارتباطه بالعقل ، واعتقاده عليه
بحيث أصبح حمل الكلام على المجاز ضرورة حتمية ، كمن طائف الإسلام
أدله العقل . ولكن المعتزلة لم يسقطوا لمفرد اللغوي في تحديد مفهوم
عن المجاز ، واعتقادهم بالعقل ، بل كانوا دائما يحاولون التوفيق
بين ذهني الاصلين : اللغة والعقل ، في جميع حالاتهم ، المجازية
فلا يهدون تأويلا الا بعد دعه بخراجه من اللغة وكلا السويين ، ولكن
هذه كانت عميرة شاقة ، وكثيرا ما كانت تفتي اللغة بين ايديهم ، ويشتغلون
على الاطاحة والرضوخ ، فيتمسكون ويشغلون ، وقد يبالغون في رخص
القول في المعنى والجور .

وأما الفصل الثالث فقد كان لدراسة اللفظ والمعنى ، وقد رأينا
أنها لغوية نشأت في رجال الفلسفة والدين نتيجة ذلك لجدل الطرفين
الذي كان يدور بين طوائف المسلمين حول مجموعة من الالفاظ المعشقة
بالقرآن الكريم . وقد ميزنا في دراسة المعتزلة في هذه الدراسة لهذا المعنى
ان المعتزلة حاولوا منذ البدايات التوفيق بين عنصر اللفظ والمعنى
فهموا الى المشاكل والتلازم بينهما ، وطبقوا قاعدة النظام والحق وقواعد
مكتفي الحال . ولكن اوضحنا انه كان هناك في الادهان لتق من الفصل
بين هذين العنصرين لم حل الحديث عن المشكك بينهما ، وفي حالة وجود
هذا الاتصال بينهما يكون الشكل افضل وأعلى قدرا . وقد اتجهوا الى
المنهاية ، واعطاء الجاحظ العزيم واعلاه على المعنوي ، وقال عما واثقه
الشبهة : (المعاني مطروحة في الطريق) ولكن عواقب الجاحظ اسوأ
فهمها ، وتصوير الناس انه يهدد قيمة المعاني على حساب الالفاظ ، فوجدت
طائفة كبيرة من النقاد تنهني هذه الدعوة الخاطئة بحالة الجاحظ وزعمها
وقوت هذه الثنائية بين هذين العنصرين شائعة بين الناس طويلا حتى
كانت نظرية النظم التي تحدثنا عنها انكارا لها ، ودعوة الى رؤية المعنوي
مجتمعة منها مما .

وأما الفصل الرابع الاخير من الباب الاولي فهو دراسة وهي لجهد المعتزلة
أولا مصادر البحث بلاغي ونقائض عند المعتزلة ، فهنا ان المصدر الاساسي
الاولي الذي اغترف منه المعتزلة كان المصدر العربي والثقافة العربية

ولا اذني شك ولكنهم كانوا يطعنون هذه المقالة بلا انطواء على حجة
 وظلمات الامم التي ولكن الاية الهلالية الذي أخذ وما من غير من الاسم
 لم تكن لما عظمه ايم في ضجهم ، ولم تظهر وجه البيان المسمى بالقرآن
 آياته على ايديهم ، وكانت المقالة الروائية من المصادر الاجنبى الاساسى
 الذي ^{انزلوا} اظهروا منه بعض الملاحظات والاية النقدية : ثم دوتنا عناءهم
 الممتدة في البحث ، فيها أن الممتدة مودة كرامة دينية أكثر شيئا
 من دينة ادوية نقدية ، وشرحتنا ذلك بان أثر الاثر لا يظهر الا عند ما
 يتألف التألف مسأله كرامة دينية تتصل ببعض امور السيرة التي تستلزم
 حول الجدل والخلاف بين طوائف المذاهب المختلفة ^{الاساس} واما لها من ذلك
 فلا يكاد يكون للممتدة شئ بحث واضح في الوضوح أو شديد التعقيد
 يتألف من غيرهم ، ولذلك قمنا خصائصهم الى قسمين : خصائصهم
 بلاغة ونقدية حول مسائل الدينية ، تطلعت في اصلها كيون هذا بالاعتقاد
 على العمل والتوسع النوى ، فأما الاعتماد على العمل فقد دناهم القسمين
 الاعظم بأدلة وإطلاق المتن له بصورة واسعة عليه ، وقسمهم بالتقسيم
 الى تأويل كل ما يخالفه ويؤوه عن وجهه ، وحلهم على الطعن في التعقيد
 أو الغرض من شأن رواية اذا كان هذا الحديث مخالفا لبيانهم ، وأساسا
 التوسع النوى فقد كان ضربه من ضروب التأويل ، فلم تكن الاستسكان
 المجانية تسعد الممتدة دائما على التأويل ، فكانوا يلجأون في سبيل
 ذلك الى اللغة فيتوسعون في استعمالها وإعطائها دلالات جديدة
 واستنباط دلالات متعددة منها ثم التمسك بها في أقوالهم من حيث
 الدلوات ، وقد دفعهم ذلك الى القول بأن اللغة تواضع ، كما دناهم
 الى القول بالقياس ، وكل ذلك ما يحقق اللغة انما في الاستعمال
 يساعد الممتدة على التأويل ، وقد دناهم الاثرية ، وأما الخصائص
 العامة التي رأينا شئ الممتدة في البحث يتسم بها فهي : ارتباطها
 الهلالية بالمعقود عندهم ، ان تحولت هذه الهلالية أو كادت الى مسائل
 اعجاز القرآن ، وكان من نتيجة ارتباط الهلالية بوجع المعقود والجسد
 عندهم انه لم يتضح في دواصاتهم الخصائص النورية لكل لون من الالوان
 الادوية ، فقد وضعوا في كثير من الاحيان ظاهرين نقدية ، تملج لتقيد
 الشعر عليها تملج لتقيد الخطابة ، واضربت الحدود كثيرا بين التفسير

والخطاب حتى كادت تنعدم ، وكان من نتيجة اعتماد المستوفى على النقل
 وعرضهم إلى بعض الهادى ، النقدية من على إيمان الرين من الحكيم
 على الشعر ، وأرجاع ذلك إلى محو الحسن والفرق اللذين يمكن أن
 يوجد فيه ، ودموهم إلى بدأ التخصص بأن يستد كل امر إلى انفسه
 الخليلين ، للحكم عليه كما اقرب فيكون إلى البيت والمصنوع
 ودستا في هذا الفصل أيضا اثر الممتزج واصلاتهم إلى العيون القديمة
 فلاحظنا أن اثرهم كان عيبا جدا ، فهم قد رتبوا خفية فيه عيوب
 واحة . وفي البيت الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والمصطلحات
 البلاغية ، كصطلح مرفعة على الحال ، والباز ، والبذخ
 الكلامي ، والخبر والانشاء ، وصطلح النظم ، وغير ذلك من المصطلحات
 الكونية كما اذا عرّفوا بعض الظواهر النقدية في الناحية الاولى ، كالنقد
 شليط اللفظ على المعنى والقل بأن اللغة اصطلاح لا تعريف ، كما قد عرّفوا
 امام الناس باب التأويل على صريحه . وقد اخذ كثير من نقاد العرب ولاهم
 ونسبوا من مؤلفات هذه الطائفة من نقاد العرب وقد عرّفوها في كثير
 وقد قد عرفنا باختصار شديد لايزن ترك هذا البحث ، ونلاحظ
 الاساسية . ونسأل الله فيه عونه وسوايا ، وأن يكون فيه لهذا السراة
 المعنى العظيم غنا ، ونحن . والله الهادى إلى كل خير .

القائمة : ١٢٢٦/١/١ م

١٢٩٦/٥/١ هـ

المصادر والمراجع

١ - المصادر القديمة :

- الآتي :

١ - المواجهة بين الطائفتين (١ - ٢) ط دار المعارف وتحقيق السيد حيدر

- ابن الأثير :

٢ - الدئل المائر : تحقيق محمد محي الدين عبد الصمد • ط مصطفى البابي
الطبعي (١٢٥٨ هـ - ١٩٣٩ م)

- أحمد بن حنبل :

٣ - اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل ، أملا الشيخ أبي الفضل الشيباني ، من كتاب
طبقات الخطابة للقاضي أبي الحسن محمد بن بطلان • تحقيق محمد حامد الفقي
مطبعة السنة المحمدية (١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م)

- أسامة بن زقند :

٤ - الهدى في نقد الشعر ، تحقيق أحمد بدوي ، وأحمد عبد الصمد •
(ط الإدارة العامة للثقافة)

- أبو الحسن الأشعري :

٥ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : تحقيق محمد محي الدين عبد الصمد
(ط مكتبة النهضة المصرية)

٦ - الأمانة عن أصل الديانة ، ضمن رسائل في العقائد •

ط ثانية • دار المعارف العشانية بعبد آباد

(١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م)

- ابن أبي الأصم :

٧ - تحرير النصير : تحقيق حفي محمد شرف • ط القاهرة ، نشر المطبعي
الأعلى للشؤون الإسلامية •

- ٨ - بدیع القرآن ، تحقيق حفنى محمد شرف • طبعة مصر (١٩٥٧ ، ١٣٧٢ هـ)
 ٩ - الواضح فى مشكلات شعر المتنبي : تحقيق الداهرين عاشر
 ١٠ - اعجاز القرآن ، تحقيق السيد صقر • القاهرة : ١٩٥٤ م •

البنى دادي :

- ١١ - تاريخ بغداد • طبعة القاهرة : (١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠)
 ١٢ - الفرق بين الفرق : مطبعة المعارف • تحقيق محمد بسدر
 أبو حيان التوحيدى ؛
 ١٣ - الهواء والذخائر • ط دمشق • تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانى
 ١٤ - الامطاع والموازنة : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين • ط لجنة التأليف
 والترجمة والنشر • القاهرة : ١٩٣٩ م •

ابن تيمية :

- ١٥ - كتاب الايمان : مطبعة السعادة بمصر • سنة : ١٩٢٥ هـ
 ١٦ - الرمالة المدنية فى تحقيق المآز والحقيقة فى صفات الله تعالى : نشر
 مكتبة أنوار السنة المتعدية (١٩٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)
 ١٧ - مقدمة فى أصل التفسير : مطبعة الفرقى بدمشق (١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م)

الشمس البهى :

- ١٨ - يتيمة الدمر : مطبعة المعارف • ١٩٣٤ م

الباعط :

- ١٩ - كتاب البيان والتبيين : تحقيق عبد السلام هارون • طائفة ، نشر مؤسسة الطائى
 ٢٠ - الحيوان : تحقيق عبد السلام هارون • القاهرة : ١٩٣٨ م
 ٢١ - حجج النبوة : على هامش كتاب الكامل للمهر • ط مطبعة التقدم
 العلمى • ١٩٣٢ م •
 ٢٢ - المثنائية : تحقيق عبد السلام هارون • ط دار الكتب المصرى •
 ٢٣ - رسالة فى ذم أخلاق الكتاب : ضمن ندرت رسائل للباحث • ط المطبعة
 المملوكية • القاهرة : ١٣٤٤ هـ •

٢٤ - رسالة في فضيل النفاق على الصمت : على هامش كتاب الكافي للمطهر

مطبعة النجف العلمية : ١٩٣٢ م

٢٥ - رسالة التريخ والتدوير : القاهرة : ط ساسي

الجرجاني (عبد القاهر)

٢٦ - دلائل الاعجاز : مصحح أحمد مصطفى المراغي . ط أولى

(١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م) دار الكتب المصرية

٢٧ - أسرار البلاغة : تحقيق ريتز . ط وزارة المعارف استقبل : ١٩٥٤ م

٢٨ - الرسالة النامية في الاعجاز : ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز

تحقيق محمد ظف الله أحمد ، ومحمد زكي سلام ط دار المعارف

الجرجاني : (على بن عبد العزيز)

٢٩ - الساطعة بين المثني وخضومه : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وطبسي

محمد الهجواي . ط دار النهضة مصر : ١٩٥٦ م

أبن جـ نـ

٣٠ - الخصائص : ط دار الكتب المصرية : تحقيق محمد علي الدبار

(١٩٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

أبن الجـ وـ

٣١ - تبيين اليمين : ط المطبعة العنبرية . ١٣٤٧ هـ

حاتم القرطاجـ نـ

٣٢ - منهاج البلغاء : سراج الادباء : تحقيق محمد الحبيب بن الخوجسة

تونس : ١٩٦٦ م

أبن حجر المسقلا نـ

٣٣ - لسان المميزان : ط مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند : ١٣٣٠ هـ

أبن أبي الحديد

٣٤ - شرح منج البلاغة : ط دار الكتب المصرية . مصطفى الباي الطمسي

الحصري القيرواني :

٢٥ - زهر الآداب : طركي المبارك • ط طالع (١٢٧٢ هـ - ١٩٥٢ م)

ابن سنان الخطاجي :

٢٦ - سر الفاحشة : تحقيق عبد الشعال الصمدي ط صبح ١٩٦٩ م

ابن خلدون :

٢٧ - مقدمة ابن خلدون • مطبعة التقدم بمصر

ابن حنبل :

٢٨ - وثائق الأئمّهان : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • مكتبة

النهضة : ١٩٤٩ م

أبو الحسن الخياط :

٢٩ - كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الطحط : ط دار الكتب

، تحقيق تيسير : ١٩٢٥ م

الرازي : (فخر الدين محمد بن عمر الرازي)

٤٠ - نهاية الإيجاز في دراية الأعجاز : القاهرة : ١٢١٧ هـ

٤١ - مفاتيح التيسير •

الراغب الأصبهاني :

٤٢ - مقدمة التفسير : ملحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعين للقاضي

عبد الجبار • ط المطبعة الجمالية بمصر

ابن رشيد :

٤٣ - المائدة في صناعة الشعر ونقد • تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر (١٢٨٣ هـ - ١٩٦٣ م)

الرباطي :

٤٤ - النكت في أعجاز القرآن ، مع رسالتين أخريين في الأعجاز للخطابي وعبد القاسم

الجرجاني • تحقيق محمد ظف الله أحمد ، وصحف وظل سلام • ط دار المعارف بمصر

٤٥ - الجامع في علم القرآن : الجزء العاشر منه ، وهو مخطوط مصري في معهد
المخطوطات عن (طشقند) غير مرقم -

التركشسى :

٤٦ - البرهان في علوم القرآن : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم
القاهرة (١٢٧٦ هـ - ١٩٥٧ م)

التركشسى (خير الدين) :

٤٧ - الأعلام : القاهرة • طاعة

التركشسى :

٤٨ - الكشاف : (١ - ٤) مطبعة الاستقامة بالقاهرة (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م)

رتبه وزيهه وصحة مصطفى حسين أحمد •

٤٩ - أساس البلاغة ، ط دار الكتب المصرية : (١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م)

الميك :

٥٠ - معيد النعم وبيد النقم : ط ليدن : ١٩٠٨ م

ابن سلام الجحسى :

٥١ - طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمد شاکر • ط دار المعارف

سيبويه :

٥٢ - كتاب سيبويه • المطبعة الأميرية : ١٣١٦ هـ

السيوطى :

٥٣ - المزمهر في علوم اللغة وأنواعها : تحقيق محمد أحمد جاد المولى •

وطى محمد البجاوى ، وحمد أبى الفضل إبراهيم • ط عيسى الهاشمى

الجلي • القاهرة •

٥٤ - معترك الأقران في مجاز القرآن : تحقيق على محمد البجاوى • ط دار الفكر

المريسي :

٥٥ - بنية الولاة في طبقات اللغويين والنحاة : تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم

ط الطبعسى : ١٩٦٤ م

الشاطبي :

٥٦ - الموافقات في أصل الأحكام : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • ط صبيح

الشريف المرتضى :

٥٧ - أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد أبي
الفضل إبراهيم • دار الكتب : (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

الشهرستاني :

٥٨ - الطل والنحل : تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • نشر مؤسسة
الطهري : (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م)

المصاحب بن عمار :

٥٩ - الكشف عن مساوي ^{التي} الأئمة : ضمن كتاب الأمانة عن سرقات المتوفى
تحقيق إبراهيم الجبالي • ط دار المعارف • سلسلة ذخائر العرب •

الصولي :

٦٠ - أخبار أبي تمام : تحقيق خليل عساكر ورفيقه • القاهرة ١٩٢٧ م

ابن طهطا الحلبي :

٦١ - عيار الشعر : تحقيق طه الحاجري ، ومحمد وظلي سلام • ط المكتبة
التجارية : ١٩٥٦ م

الطبري :

٦٢ - جامع البيان في تفسير القرآن •

القاضي عبد الجبار :

٦٣ - المفتي في أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس من عشر (اعجاز

القرآن) تحقيق أمين الخولي • ط تراثنا ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي •

٦٤ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : لأبي القاسم الحلبي ، والقاضي عبد الجبار

والحاكم الجبلي • تحقيق فؤاد سيد • نشر الدار التونسية •

٦٥ - مشاهير القرآن : تحقيق عدنان محمد نزهة * رسالة ماجستير مقدمة
الى كلية دارالعلوم بجامعة القاهرة *

٦٦ - تنزيه القرآن عن المطامير : ط المطبعة الجبالية بمصر : ١٣٢٩ هـ *

٦٧ - شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان : مطبعة الاستقلال
الكبرى - بالقاهرة : ١٩٦٤ م

أبو عبيدة :

٦٨ - مجاز القرآن : تحقيق فؤاد سيزكين * نشر الخانجي
(١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م)

أبو هلال العسكري :

٦٩ - كتاب الصناعتين : الكتابة والشعر ، تحقيق البجاري ، وأبى الفضل
القاهرة : (١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م)

ابن حمزة العلوي :

٧٠ - الطراز المتضمن لأسرار الولاية وطريق حقائق الاعجاز : مطبعة
المقتطف * دار الكتب : (١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م)

الغزالي :

٧١ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : تحقيق سليمان دنيا ، ط عيسى
النباني الحلبي : (١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م)

٧٢ - المنقذ من الضلال : تحقيق عبد الحليم محمود * مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٦٢ م

٧٣ - تاريخ أبي الفدا

الفراء :

٧٤ - معاني القرآن : تحقيق أحمد يوسف نجاتي * محمد علي النجار
ط الكتب المصرية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

ابن قتيبة :

٧٥ - الشعر والشعراء : تحقيق أحمد محمد شاكر * ط دار المعارف ١٩٦٦ م

٧٦ — طاول مختطف الحديث : تحقيق محمد زهير الشنار • شمس
مكتبة الكليات الأزهرية : ١٩٦٦ م

٧٧ — طاول شكل القرآن : تحقيق أحمد صقر • ط الحلبي : ١٩٥٤ م

٧٨ — آداب الكاتب : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • مطبعة
المطادة بمصر (١٣٨٢ هـ — ١٩٦٣ م)

قدامة بن جعفر :

٧٩ — نقد الشعراء : تحقيق كمال مصطفى : مكتبة الخانجي : ١٩٤٨ م

القزويني :

٨٠ — الطخيسري في علوم البلاغة : تحقيق عبد الرحمن البرقوقسي
(١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م)

القنطري :

٨١ — إنشاء الرواة على أنباء النحاة : تحقيق محمد أبي الفتل ابراهيم
دار الكتب : (١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م)

السندي :

٨٢ — الكامل في اللغة والأدب : تحقيق محمد أبي الفتل ابراهيم والسيد
شحاته • ط دار نهضة مصر

ابن قيم الجوزية :

٨٣ — اعلام الموقعين عن رب العالمين : مطبعة النيل بمصر

ابن المرقط :

٨٤ — المنية والأمل : الجزء الخاص بالمعتزلة نشره نوبل انولد
ط دار المعارف النظامية : بحيدرآباد : ١٣١٦ هـ

المزني :

٨٥ — معجم الشعراء : نشر مكتبة القدسي ، تحقيق : ف • كركس : ١٣٥٥ هـ

٨٦ — الموشح : تحقيق علي محمد البجاوي • ط دار نهضة مصر : ١٩٦٥ م

ابن وهب الكاشي :

٩٦ - البرهان في وجوه البيان : تحقيق حفي محمد شرف • مكتبة
الشباب • القاهرة

ياقوت الحمدي :

٩٧ - معجم الأدباء : سلسلة الموسوعات العربية • مكتبة
الباي الطين مصر • الطبعة الأخيرة •

المراجع الحديثة

آدم شيز

- (١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أوفى عصر النهضة فسي
الاسلام) : ترجمة محمد عبد الهادي أبي زيد • نشر دار الكتاب
المعربي ببيروت • ط رابعة •

ابراهيم سلامة :

- (٢) بلاغة ارسطو بين العرب واليونان ، ط • مكتبة الانجلو المصرية •
احسان عباس :

- (٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب (نقد الشعر) من القرن الثاني
حتى القرن الثامن الهجري ، بيروت : ١٩٧١ م •
أحمد أسمن :

- (٤) ظهر الاسلام : مكتبة النهضة المصرية • ط ثالثة •
(٥) ضحى الاسلام : مكتبة النهضة المصرية • ط رابعة •
أحمد مطلوب :

- (٦) البلاغة عند السكاكي : منشورات مكتبة النهضة ببيروت : (١٣٨٤ هـ -
١٩٦٤ م)
أمن الخولي :

- (٧) دائرة المعارف الاسلامية : ترجمة عبد الحميد يوسف ، ابراهيم زكي
خورشيد ، احمد الشتاوي •
جابر عصفور :

- (٨) الصور الفنية عند شعراء الأحياء في مصر : رسالة ماجستير مقدمة الي
جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية •
جولد سبير :

- (٩) طاهب التفسير الاسلامي : ترجمة الدكتور عبد الحليم النجسار
طبعة السنة المحمدية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م) •

دى يسور :

- (١٠) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ترجمة محمد عبد الهادى أبى مسعدة •
القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م)

زهدى جابر الله :

- (١١) المعتزلة : القاهرة (١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧) منشورات النادي العربى

فى يافا •

سيد نوفل :

- (١٢) الهلافة المصرية فى دور نشأتها •

شكوى عياد :

- (١٣) كتاب ارسطوطاليم فى الشعر : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر

(١٣٨٧ هـ - ١٩٦٤ م)

شوقي ضيف :

- (١٤) الهلافة تطور وتاريخ : ط دار المعارف - ط ثانية •

- (١٥) النقد : سلسلة فنون الادب العربى • ط دار المعارف • ١٩٦٤ م •

- (١٦) المعصر المعباسى الاول : دار المعارف - ط رابعة •

طه ابراهيم :

- (١٧) تاريخ النقد الادبى عند العرب من المعصر الجاهلى الى القرن الرابع

الهجرى : دار الحكمة ببيروت •

طه حسين :

- (١٨) مقدمة نقد النثر : تحقيق طه حسين وهدى الحمد المبادئ • ط دار

الكاتب المصرية (١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م)

عبد العظيم محمود :

- (١٩) التفكير الفلسفى فى الاسلام •

عهد الرحمن الجزيري :

(٢٠) الفقه على المذاهب الأربعة : لعهد الرحمن الجزيري وآخرين . ط أولى
شركة فن الطباعة .

على سامي النشار :

(٢١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : مكتبة النهضة المصرية : ١٩٥٤ م
على مصطفى الغرابي :

(٢٢) تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : مطبعة
السعادة بمصر . ط أولى : ١٩٤٨ م
محمد أبو زهرة :

(٢٣) تاريخ المذاهب الإسلامية : ط دار الفكر المصري
محمد حسين الذهبي :

(٢٤) التفسير والمفسرون : دار الكتب الحديث بمصر . ط أولى
محمد زكي العشماوي :

(٢٥) قضايا النقد الأدبي والبلاغة : دار الكتب المعين للطباعة والنشر
محمد عبد الهادي أبو ريحة :

(٢٦) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية : لجنة التأليف
والترجمة والنشر : (١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)
محمد غنيمي هلال :

(٢٧) النقد الأدبي الحديث : مطبعة الاستقلال الكبرى .
ط رابعة : ١٩٦٩ م

مصطفى صادق الرافعي : (٨٠) اعجاز القرآن

مطبعة دار الامتقانة بالقاهرة . ط سادسة (١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م)

مصطفى الماوي الجويني :

(٢٩) منهج الزمخشري في تفسير القرآن ومبان إعجازه : ط دار المعارف

بصر : ١٩٥٩ م

محمد يوسف موسى :

(٣٠) القرآن والفلسفة : ط دار المعارف بصر

فهرس الرسائل

رقم الصفحة

٥ - ١

١٧ - ١

٨٧ - ١٧

٢١٨ - ١٩

٢٥ - ٢٧

٢٩ - ٢٥

٢٧ - ٢٠

٤٢ - ٢٧

٨٧ - ٤٢

١٦٢ - ٨٨

١٤١ - ٨٨

١٠٨ - ٨٨

١١٢ - ١٠٩

١٤١ - ١١٤

١٦١ - ١٤٢

١٤٠ - ١٤٢

١٦١ - ١٤١

٢١٨ - ١٦٢

٢١٨ - ١٦٢

٢٧٤ - ٢١٩

٢٤٩ - ٢٢٠

٢٨٠ - ٢٥٠

٢٠٩ - ٢٨١

المقدمة :

تمهيد : في نشأة الممتزلة ومطالعة

الهاب الاولى : دراسة تاريخية لجهود الممتزلة

الفصل الاول : نشأة البحث البلاغي والنقدى عند الممتزلة

١ - جهود الممتزلة الاولى في القرنين الثاني والثالث :

- عمرو بن عيسى

- بشر بن الممتز

- النظام

- أبو العباس الناشي

٢ - جهود الجاحظ

الفصل الثاني : تطور البحث البلاغي والنقدى عند الممتزلة :

١ - جهود الممتزلة في القرن الرابع :

- الرطاني

- الحرثاني

- صاحب بن عباد

٢ - جهود الممتزلة في القرن الخامس :

- القاضي عبد الجبار

- الشريف المرتضى

الفصل الثالث : ازدهار البحث البلاغي والنقدى عند الممتزلة :

- جهود الزمخشري في القرن السادس

الهاب الثاني : دراسة فنية للقضايا النقدية الكبرى عند الممتزلة

الفصل الاول : قضية اعجاز القرآن

الفصل الثاني : قضية المجساز

الفصل الثالث : قضية اللفظ والمعنى

رقم الصفحة

٢٦٨-٢١٠

٢٢٥-٢١٠

٢٥٢-٢٥٦

٢٦٢-٢٥٢

٢٧٤-٢٦٢

٢٨٨-٢٧٥

٢٨٤-٢٧٥

٢٨٨-٢٨٥

الفصل الرابع :- تقويم لجهود المعترضة :

١ - مصادر البحث البلاغي والنقدى عند المعترضة

٢ - منهج المعترضة وخصائصهم في البحث

٣ - أثر المعترضة وأضافتهم للموروث

خاتمة البحث ونتائج الاساسية :

ثبت بالمصادر والمراجع :-

(١) المصادر القديمة :

(٢) المراجع الحديثة :